



**Anabela Valente
Simões**

**O lugar da memória na obra de jovens autores de
expressão alemã**

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Cultura, realizada sob a orientação científica do Doutor Peter Heinrich Hanenberg, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade Católica Portuguesa e sob a co-orientação da Doutora Maria Cristina Matos Carrington da Costa, Professora Auxiliar do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Aos meus filhos

o júri

presidente

Prof. Dr. Jorge Ribeiro Frade
Professor Catedrático da Universidade de Aveiro

Prof. Dr. António Joaquim Coelho de Sousa Ribeiro
Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Peter Heinrich Hanenberg
Professor Associado da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade
Católica Portuguesa – Lisboa (Orientador)

Prof^a Dr^a Filomena Maria Confraria Viana Guarda
Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Prof^a Dr^a Cristina Matos Carrington da Costa
Professora Auxiliar da Universidade de Aveiro (Co-orientadora)

Prof^a Dr^a Ana Maria Martins Pinhão Ramalheira
Professora Auxiliar da Universidade de Aveiro

agradecimentos

A presente dissertação muito deve ao apoio, conselhos, críticas justas e acompanhamento do meu orientador, Prof. Doutor Peter Hanenberg, a quem, pela dedicação que dispensou na orientação do meu trabalho, me cumpre deixar os meus reconhecidos agradecimentos.

O meu reconhecimento estende-se igualmente à minha co-orientadora, Prof^a Doutora Maria Cristina Carrington da Costa, pela sua generosidade, apoio constante e palavras de encorajamento.

Aos autores visados neste estudo, Jan Koneffke e Doron Rabinovici, que, ao longo destes últimos anos, me acompanharam e apoiaram e que, tão amavelmente, me receberam na cidade de Viena, o meu muito obrigada.

Agradeço ainda ao Prof. Doutor Dan Bar-On pelo apoio científico disponibilizado no âmbito da Psicologia, nomeadamente, na área da transgeracionalidade das questões relacionadas com o Holocausto.

Por fim, agradeço à Escola Superior de Tecnologia e Gestão de Águeda por me ter apoiado em mais uma etapa da minha formação. Endereço ainda a minha reconhecida gratidão ao Prof. Doutor João Pedro Estima de Oliveira, director da ESTGA, pelo apoio pessoal e pelo suporte institucional, essencial para a prossecução e conclusão deste projecto.

palavras-chave

Holocausto, transgeracionalidade do trauma, identidade, memória

resumo

O presente trabalho propõe-se reflectir sobre o efeito transgeracional do Holocausto, responsável pela formação de traumas e sentimentos de culpa, como se testemunham tanto em estudos psicológicos como em textos literários. Trata-se de um factor nuclear da problemática identitária verificada junto da geração de indivíduos, nascidos após o final da ditadura nacional-socialista.

Embora esta geração não tenha vivido durante os anos da ditadura hitleriana, recai sobre ela uma herança histórica que, inevitavelmente, deixa marcas profundas no processo de construção e consolidação da identidade de cada um: se os filhos dos sobreviventes se debatem com o sentimento de "culpa pela sobrevivência" sentido pelos pais, aos filhos dos criminosos é imputada uma culpa moral pela barbárie perpetrada pelos progenitores.

Esta reflexão assenta no estudo da obra dos escritores Jan Koneffke e Doron Rabinovici, jovens autores de expressão alemã, que representam os conceitos de trauma, identidade e memória no contexto histórico, político e social da actualidade.

keywords

Holocaust, transgenerationality of trauma, identity, memory

abstract

This dissertation reflects on the transgenerational effects of the Holocaust, event that is responsible for the formation of trauma and feelings of guilt that can be found in psychological studies as in literary texts. It is the core of the problematic identity construction among a generation of individuals, who were born after the end of the national-socialist dictatorship.

Even though this generation didn't witness the years of Hitler's dictatorship, it has to deal with a historical heritage that, inevitably, influences the process of construction and consolidation of each individual's identity: if children of Holocaust survivors have to face the "guilt of survival" felt by their parents, the offspring of nazi criminals are affected by a moral guilt, caused by the barbaric acts perpetrated by their progenitors.

This reflection is based on the work of the writers Jan Koneffke and Doron Rabinovici, young authors writing in German, whose texts represent the concepts of trauma, identity and memory in the current historical, political and social context.

O lugar da memória na obra de jovens
autores de expressão alemã

ÍNDICE GERAL

SIGLAS	6
INTRODUÇÃO	7
O Holocausto como lugar de memória	9
1. <i>Lieux de mémoire</i>	9
2. Identidade e memória: conceptualização e tipologias	15
3. Objectivos e apresentação metodológica do trabalho	42
 PARTE I	
 1. O Holocausto e a questão da <i>Vergangenheitsbewältigung</i>	51
2. A herança do passado: o trauma e o sentimento de culpa	75
2.1. O conceito de trauma	79
2.2. A transgeracionalidade do trauma	86
2.3. A questão da culpa	95
3. A questão da identidade judaica depois de Auschwitz	105
3.1. O sentido original do “ser judeu”	105
3.2. O Holocausto como marco identitário	113
3.3. Os judeus na Alemanha depois de 1945	120
3.4. Os judeus na Áustria depois de 1945	128
4. A década de sessenta e a constituição identitária da “segunda geração”	137
 PARTE II	
 A questão da representação do Holocausto: do gesto testemunhal da “primeira geração” de autores à <i>junge deutsche Literatur</i>	159
1. O veredicto adorniano	159
2. A literatura do testemunho	163
3. A possibilidade de uma linguagem histórica	169

4. A “primeira geração” e a escrita autobiográfica como veículo de representação do Holocausto	177
5. A jovem literatura de expressão alemã	
5.1. A jovem literatura judaica: a narrativa ao serviço da auto-definição do Eu	192
5.2. A jovem literatura alemã: a preservação do passado e a reconstrução da história	203
5.3. Doron Rabinovici e Jan Koneffke: vida e obra de dois autores paradigma da jovem literatura de expressão alemã	217
5.3.1. Doron Rabinovici	218
5.3.2. Jan Koneffke	220

PARTE III

1. A pós-memória na representação da perspectiva judaica	227
1.1. A busca identitária em <i>Suche nach M.</i> (1997) de Doron Rabinovici	228
1.1.1. Apresentação do romance	228
1.1.2. A “segunda geração” e a hipoteca do passado	237
1.1.3. A figura do Homem-múmia: em busca de M. <i>ullemann</i> ou de M. <i>im</i> ?	245
<u>Excursus</u> : A superação do conflito através do diálogo e a confrontação narrativo-dialéctica em <i>weiter leben</i> (1992) de Ruth Klüger	252
1.2. A dimensão do sonho e da fantasia em <i>Paul Schatz im Uhrenkasten</i> (2000) de Jan Koneffke	265
1.2.1. Apresentação do romance	265
1.2.2. A perspectiva da criança e a figura do avô	276
1.2.3. 1968 -1999: a narrativa paralela	286
<u>Excursus</u> : O lugar da fantasia no universo conceptual infantil. Confronto com o mundo de “Ellen” em <i>Die größere Hoffnung</i> (1948) de Ilse Aichinger	290

2. O estigma do passado nazi: a perspectiva dos filhos dos alemães	301
2.1. A dialéctica do esquecer e do rememorar em <i>Ohnehin</i> (2004)	
de Doron Rabinovici	303
2.1.1. Apresentação do romance	303
2.1.2. A questão da interculturalidade na sociedade vienense contemporânea	314
2.1.3. As figuras de Bärbl e Lew: o diálogo frustrado	324
<u>Excursão</u> : A cesura com os pais – outro exemplo, o mesmo palco: <i>Gebürtig</i> (1992) de Robert Schindel	334
2.2. A linguagem do silêncio em <i>Eine Liebe am Tiber</i> (2004)	
de Jan Koneffke	343
2.2.1. Apresentação do romance	343
2.2.2. “Fazer uma história da nossa vida”	359
2.2.3. O ano de 1968 como pilar identitário	365
<u>Excursão</u> : A década de sessenta – um outro olhar: <i>Familienleben</i> (2004) de Viola Roggenkamp	369
CONSIDERAÇÕES FINAIS	379
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	393
I Textos	395
II Outros textos	396
III Bibliografia crítica	399
ANEXOS	433

ERRATA

pág.	Onde se lê...	deve ler-se...
38	“na categoria mais ampla ‘coleções colectivas de memória’.”	(...) ‘coleções colectivas de memória’.
45	“onde é dedicado (apenas) um capítulo à chamada ‘terceira geração’ de autores alemães”	onde, depois de algumas referências a textos de W.G. Sebald, Hans Ulrich Treichel e Michael Kleeberg – escritores de ‘segunda geração’ –, é dedicado (...)
99	“provoca sentimentos de angústia”	provocava (...)
130	“A imagem consolidada da vítima que austríacos possuíam”	(...) que os austríacos possuíam
137	“Falar da segunda geração de autores pós-Holocausto impõe...”	Falar da segunda geração de autores impõe...
148	“Notstandsgesetze”	Notstandsgesetze
152 <small>Nota 9</small>	“kapitalistischer Deformation” “äußere Wirklichkeit”	kapitalistischer Deformation äußere Wirklichkeit
156	“Ausschwitz”	Auschwitz
212	“sentido a explorado”	sentido explorado
229	“Antisemitens” “Vladimir Vertlieb”	Antisemiten Vladimir Vertlib
232 <small>Nota 5</small>	“Jacob”	Jakob
233 <small>Esquema</small>	“Helmut Keyssert” “Herwig Wernherr / Teddy / Sayid”	Helmut Keysser (...) / Navah / Jael
286	“ich schief und bekam nichts mit”	ich schlief (...)
287	“und schief nicht mehr ein?”	und schlief (...)
304	“um mundo aparte”	um mundo à parte
306 <small>Esquema</small>	“Filhos de criminosos Nazis”	(...) Bärbl e Hans Kerber
311	“Der Morder von Tausenden (...) und Altern? (...) und den Leichenberger”	Der Mörder von Tausenden (...) und Alten? (...) und den Leichenbergen
317	“Er würden alleinig Untaten der Nazis behandelt werden.”	Es (...)
318	“der Vergewaltigung seiner Tochter”	(...) Töchter
331	“der Morder deiner Verwandten”	Der Mörder (...)
341	“as simetrias entre o Frank e a figura de...”	as simetrias entre Frank (...)

342	“Jean Améry hätte dieses Buch...”	(...) dieses Buch
352	“Ich muß sie warnen”	Ich muß Sie warnen
354	“Verehrung”	Verehrung
360	“...bis zum Tode verbinden soll.” “Leichman”	(...), das ist eine rasselnde Kette, an der sie ein Lebtage zappeln und zerren. (...) Leichnam (...)
361	“Beschwingt vom Erfolg”	Beschwingt (...)
369	“Musica” <small>(nota 35)</small> “dois indivíduos pertencentes à segunda geração pós-Shoah”	Música dois indivíduos pertencentes à geração pós-Shoah
372	“Judische Gemeinde”	Jüdische (...)
373	“identidade alemã”	identidade alemã
378	“Milton Jukovy”	Milton Jucovy
383	“edificado na capital alemã e inaugurado em 2004” “...é a segunda geração de indivíduos nascidos após 1945”	(...) 2005 é a geração de indivíduos nascida depois de 1945
420	“___ (2006), ‘Zur Wahrheitsbegriff...’”	___ (1996), “Zur Wahrheitsbegriff...”
430	“Still, Oliver (1997)”	Sill, Oliver (1997)
450	“Mittlerweile folgten andere Autoren...”	Mittlerweile folgten (...)

SIGLAS

Doron Rabinovici

SM *Suche nach M.*

Ohn *Ohnehin*

Jan Koneffke

PS *Paul Schatz im Uhrenkasten*

LT *Eine Liebe am Tiber*

Outros autores

GH Ilse Aichinger, *Die größere Hoffnung*

WL Ruth Klüger, *weiter leben*

Geb Robert Schindel, *Gebürtig*

Fam Viola Roggenkamp, *Familienleben*

INTRODUÇÃO

O Holocausto como lugar de memória

*Lieu de mémoire: unité significative, d'ordre matériel
ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps
a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté.*

Pierre Nora

1. *Lieux de mémoire*

Quando o historiador francês Pierre Nora utilizou pela primeira vez o conceito “lugar de memória”, estendendo a noção de memória colectiva, introduzida pelo sociólogo Maurice Halbwachs, em 1925, a uma comunidade imaginada mais alargada, à nação, foi dado o mote para um debate mais extenso em torno do conceito de memória.

Em *Les lieux de mémoire*, título de uma obra historiográfica colectiva realizada ao longo de uma década (1984-1993) por mais de uma centena de especialistas franceses, sob a orientação de Nora, são elencados não apenas os lugares físicos que fazem parte da historiografia francesa, mas também os conceitos ou objectos simbólicos onde parte da memória nacional daquele país se cristalizou (Nora, 1989: 7). Percepcionados como *loci memoriae* de acordo com a arte mnemotécnica¹, os lugares de memória compreendem um conjunto de

¹ A arte mnemotécnica, da autoria do poeta e pintor grego Simonides de Ceos (556-468 a.C.), deve o seu nome a Mnemosyne, deusa da memória e mãe das nove Musas, fontes de inspiração da poesia, da música, da literatura, do teatro e das ciências. Com o objectivo de aperfeiçoar a arte da retórica, Simonides criou um método de auxílio à memória que passava pela construção de um conjunto de lugares imaginários, a que chamou *loci*. Cada um destes lugares ou imagens mentais, por noma situados dentro de uma construção arquitectónica, eram associados às diferentes partes do discurso que se pretendia proferir. No processo de rememoração, assente numa capacidade de visualização mental intensiva, o sujeito devia proceder a uma espécie de visita virtual aos *loci* que associou a cada trecho do seu discurso, estabelecendo assim um fio

elementos simbólicos tais como lugares geográficos, personalidades históricas e míticas, edifícios e monumentos, textos, festividades e comemorações, práticas ritualistas e símbolos nacionais, etc., sendo construídos pelo Homem com o principal objectivo de preservar a memória e ajudar a recordar o passado.

Ao longo dos anos foram indexados diversos sentidos a este conceito, tendo-se tornado numa figura do discurso político, numa referência ao património nacional ou até num argumento turístico. O conceito *lieu de mémoire* foi entretanto esclarecido por Nora em *Les Franches*, o último volume da colectânea, através de um enunciado que viria a ser citado no mais conhecido dicionário francês, *Le Grand Robert*. Este termo, que com o tempo adquiriu um valor semântico que excede os limites da historiografia, diz, portanto, respeito “a toda a unidade significativa, de ordem material ou ideal, da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico do património da memória de uma comunidade qualquer” (*Le Grand Robert*: 356).

No artigo “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, Pierre Nora procurou igualmente esclarecer as diversas especificidades do *seu* conceito, contextualizando-o na sua época, isto é, um período no qual se tornou imperativa a preservação da memória. Com efeito, se no passado cabia à Igreja, ao Estado e às grandes famílias a produção de arquivos (repositórios de memórias), actualmente, devido a um processo de democratização da memória, todos nós gravamos os nossos sentimentos, as nossas percepções dos momentos que vivemos ou testemunhámos. Na realidade, de acordo com Nora, nenhuma outra sociedade se preocupou tanto em reunir e preservar documentos e fontes de informação, isto é, os elementos que materializam a memória (Nora, 1989: 13s.).

A necessidade de preservação destes elementos está relacionada com a constatação de que a passagem do presente para o passado histórico conduz a uma percepção de desaparecimento, que se traduz por um sentido de ruptura e desequilíbrio. Cabe então aos lugares de memória conferir um sentido de continuidade histórica que procura balancear os efeitos dessa perda: “There are

condutor que lhe asseguraria a continuidade da sua exposição (*Dictionary of Classical Mythology*: 162s.; Assmann, 1992: 29; Schubert, 2000: 76).

lieux de mémoire, sites of memory, because there are no longer *milieux de mémoire*, real environments of memory” (Nora, 1989: 7). Estes lugares, objectos simbólicos da nossa memória, caracterizam-se por ser “marcos de um outro tempo, ilusões de eternidade que se assumem como sinal de distinção e sinal de pertença a um determinado grupo” (*idem*: 12) e, por fim, marca distintiva da nossa identidade. Os lugares de memória, descritos como locais híbridos e em constante mutação, ligados à vida e à morte, a um tempo efémero e à eternidade, a uma dimensão colectiva e individual, ao sagrado e ao profano, revestem-se na sua essência de uma função muito específica: parar o tempo, travar o esquecimento, imortalizar a morte e materializar o imaterial (*idem*: 21).

Nora considera três sentidos na definição de lugares de memória: um sentido material, que engloba os arquivos físicos onde são depositadas evidências materiais do passado; um sentido simbólico, caracterizado pela prática de um conjunto de acções ritualistas que fazem parte da vivência de um grupo que não participou em acontecimentos ou experiências partilhadas por uma minoria (por exemplo, a calendarização de dias comemorativos, ciclicamente revividos na comunidade); por fim, um sentido funcional capaz de conduzir à criação de rituais. Os manuais escolares são exemplos desta funcionalidade (*idem*: 18s.).

Ainda no mesmo artigo, o historiador francês defende que os lugares de memória são, acima de tudo, memórias perspectivadas pela história. Para compreendermos melhor esta asserção devemos ter em linha de conta que o historiador considera a existência de dois tipos de memória: a memória real, imediata, espontânea, que compreende gestos, hábitos e aptidões transmitidas de forma intergeracional através de tradições não verbalizadas; e a memória formada a partir da história, artificial, deliberada, indirecta, não espontânea, observada como um dever.

Na defesa desta tese, Nora contrapõe de forma bastante esclarecedora as noções de “memória real” e de “história”, considerando que a memória se encontra em permanente evolução, aberta à dialéctica da recordação e do esquecimento, inconsciente das suas sucessivas deformações, vulnerável às manipulações e apropriações, susceptível de estar adormecida por longos períodos de tempo e de, eventualmente, ser depois periodicamente revivida. A memória encerra em si

elementos mágicos e traços de afectuosidade, integra factos de acordo com os interesses específicos do sujeito e constrói as suas recordações com base no sagrado. Em oposição, a história – isto é, a forma como as sociedades modernas organizam o passado – é portadora de um discurso antitético relativamente à memória real, uma vez que questiona os objectos mais sagrados da tradição do grupo. Trata-se, sobretudo, de uma reconstrução problemática e incompleta de um tempo que já passou e caracteriza-se por ser uma representação do passado, uma produção intelectual e secular que exige análise e espírito crítico (Nora, 1989: 8).

As diferenças que se podem assinalar entre cada um destes dois conceitos² radicam igualmente na própria natureza de cada um: a memória possui uma

² A forma como a história e a memória abordam o passado tem sido alvo de diversos debates e estudos, destacando-se, entre outros, o trabalho do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), nomeadamente através da obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publicada em 2000.

O professor francês Philippe Joutard, uma das figuras que trouxe maior notoriedade ao conceito de “história oral”, considera que a memória e a história, embora possuindo naturezas diversas, devem ser observadas como duas vias legítimas de acesso ao passado. Na esteira do pensamento de Ricoeur e à semelhança do defendido por Nora, Joutard define memória e história como a representação daquilo que não é mais. Porém, as abordagens que cada uma faz do passado são distintas: a memória possui uma ligação directa e afectiva, uma vez que resulta da rememoração pessoal de eventos. Porque o lembrar é um gesto individual, o esquecimento deve ser considerado parte integrante da memória, na medida em que, sendo a memória selectiva, apenas alguns factos mais marcantes ou interessantes para o sujeito ficarão retidos. A memória possui ainda a capacidade de recorrer a símbolos e para criar mitos, que não serão necessariamente uma falsa percepção da realidade, antes sim, uma versão diferente da mesma verdade. Em oposição, encontramos a história, onde se verifica uma ideia de distanciamento do autor da narração histórica relativamente ao acontecimento narrado, um autor a quem cabe a tarefa de analisar, considerar todos os factos, verificar e cruzar todas as fontes com o máximo de objectividade e espírito crítico (Joutard, 2005: 2006).

Assumindo uma perspectiva idêntica, o norte-americano William James Booth, na obra *Communities of memory. On witness, identity and justice*, publicada em 2006, debate igualmente a mesma questão, diferenciando memória e história do seguinte modo: “Historiography aspires to move alongside the event, outside and parallel to it. It is linear, chronological, and oriented toward the explanation of change. Memory, by contrast, seeks a fusion with the past, seeks to make the past present as its own, as part of an identity, of the persistence of the same. Memory seeks immobility and a “tableau of resemblances”, not change. It is not linear, nor causally coherent, but is structured by constellations of morally or politically salient events. Memory, in short, is a unifying ingathering of experiences that are decisive in some way or other for an individual or a community, for its sense of justice and its identity. The history of historians, which is (aspiring to be) distanced,

natureza múltipla ou colectiva, mas é também, e em simultâneo, individual; a história, por seu turno, pertence a todos, mas não pertence a ninguém em particular, uma vez que o seu autor é um sujeito universal. A memória radica no concreto, no espaço, nos gestos, imagens e objectos; a história, mais abstracta, relaciona-se com continuidades temporais e progressões, com o estabelecimento de relações de causalidade (Nora, 1989: 9).

Posto isto, o autor conclui que os lugares de memória devem ser considerados partes integrantes da história, intencionalmente construídos para substituir uma memória real e verdadeira de um tempo que já passou (*idem*: 12s.). Ao criar arquivos, manter comemorações ou organizar celebrações de forma deliberada, o Homem procura, assim, criar mecanismos para recordar o passado e celebrar os traços que compõem a própria identidade.

Apesar da integração dos *lieux de mémoire* no quadro mais amplo da história, Nora assegura uma distinção. Embora os objectos que constituem os lugares de memória sejam “objectos *mises en abîme*” (*idem*: 21), isto é, objectos que se encontram emoldurados por um conjunto de factos e evoluções assinaladas e narradas pela história, detêm também um valor próprio que os singulariza: um lugar de memória não se define pela narração de um acontecimento (função que cabe à história), antes sim, pelo valor simbólico que subjaz a esse acontecimento. Os símbolos, ícones e mitos, criados a partir de um conjunto de circunstâncias históricas que caracterizam determinado momento, são, assim, concebidos como lugares de memória e âncora fundamental para a constituição da memória colectiva e, em simultâneo, da identidade de um grupo ou de uma nação.

Em suma, e partindo do pressuposto de que a história de cada país é elaborada com base numa multiplicidade de episódios ou de objectos exemplares ou edificantes a que o tempo e os Homens atribuíram um valor simbólico emotivo, podemos concluir que lugares de memória são, na sua essência, indicadores ou

objective, critical, and causal/chronological, is thus often scarcely recognizable to the witness, to the bearers of the memory” (Booth, 2006: 93). A propósito do carácter específico da linguagem da história e da memória, veja-se ainda *infra*, Parte II, 3.

marcas exteriores que têm como função auxiliar o sujeito contra o esquecimento dos acontecimentos relevantes ou decisivos no seu passado histórico. Através da materialização do passado, o mesmo é rememorado, revivido e transmitido às gerações mais jovens, transformando-se estas práticas em acontecimentos capazes de produzir um sentido social sobre o passado e sobre a identidade colectiva. Por outras palavras, *lieux de mémoire* são lugares e acontecimentos onde a memória, que dá sentido e orientação ao percurso histórico de um grupo, é encarnada e representada, através de um conjunto de acções simbólicas, tais como comemorações e celebrações públicas. Para além destes, outros elementos de um sistema simbólico (tais como a música, a língua, a bandeira nacional, a vida de um conjunto de figuras exemplares, heroificadas ou mitificadas, a literatura, etc.) se assumem como objectos materiais ou imateriais presentes no imaginário social de um grupo. Estes mecanismos sociais detêm uma função simbólica muito específica: tornar presente o ausente, permitir que o grupo recorde de forma conjunta, que tenha uma identidade comum e que consiga passar da variedade de experiências e recordações individuais para a unicidade de uma memória comum, isto é, para uma memória colectiva.

Neste sentido, os lugares de memória assumem-se como os elementos centrais que constituem a “narrativa da nação” (ou de uma comunidade), tal como é descrita pelo sociólogo e teórico cultural Stuart Hall:

[Narrative of the nation is what] is told and retold in national histories, literatures, the media and popular culture. These provide a set of stories, images, landscapes, scenarios, historical events, national symbols and rituals which stand for, or represent, the shared experiences, sorrows, and triumphs and disasters which give meaning to a nation. As members of such an “imagined community” we see ourselves in our mind’s eye sharing this narrative. (Hall, 1992: 293)

É objectivo deste estudo apontar para um acontecimento histórico específico que, pela sua dimensão e singularidade, se percepção como um lugar de memória de várias comunidades em simultâneo. Falamos do extermínio nazi

que, durante os doze anos de ditadura nacional-socialista (1933-1945), foi responsável pela morte de onze milhões de indivíduos, sendo que o número de judeus metodicamente eliminados se situa nos seis milhões, considerando-se, por isso, tratar-se de um caso de genocídio.

O Holocausto, a Shoah, ou Auschwitz, diferentes terminologias³ para o mesmo *lugar*, não se circunscreve ao mapa de lugares de memória ou às narrativas nacionais do espaço alemão ou austríaco. Pelo conjunto de especificidades e evoluções, que abordaremos num passo posterior deste trabalho (Parte I, 1), este *lugar*, considerado um marco histórico e identitário destes dois países, há muito que galgou fronteiras e faz parte da memória colectiva do mundo. Antes de nos referirmos a este acontecimento, porém, julgamos pertinente iluminar algumas questões relacionadas com os conceitos de identidade e memória, mais precisamente com o conceito de “memória colectiva”, enquanto elemento central na constituição da identidade de um grupo específico ou de comunidade política.

2. Identidade e memória: conceptualização e tipologias

Depois de o Holocausto ter sido amplamente abordado no âmbito da história, da ética, da justiça, da cultura ou da representação, este acontecimento histórico tem sido, mais recentemente, igualmente tratado do ponto de vista da memória, enquanto elemento constitutivo do processo de construção da identidade. Com efeito, constata-se a pertinência de novas interrogações que, no seio de diversas disciplinas – como a Psicologia Social ou a Filosofia –, procuram compreender como a memória de um acontecimento histórico interfere no processo de constituição identitária tanto a um nível individual como colectivo. Procuraremos de seguida encontrar algumas respostas para estas questões, propondo, antes de mais, uma definição da noção de identidade.

³ Acerca do carácter problemático das diversas formulações, veja-se *infra* Parte I, 1: 54-55.

Embora, numa primeira análise, pareça ser relativamente fácil definir um conceito que, com efeito, faz parte do nosso quotidiano (todos somos cidadãos de um país que nos forneceu um Bilhete de *Identidade*), a questão torna-se muito redutora se assumirmos que a nossa identidade se reduz a um nome, a que corresponde um número, e a um conjunto de informações breves que nos situam no espaço e no tempo. Com efeito, o conceito de identidade tem sido abordado por diversas áreas do saber, em diferentes contextos, tendo conhecido diferentes interpretações sujeitas a variação ao longo do tempo. Assim sendo, compreende-se, de imediato, que não se trata de um conceito de simples e rápida definição.

Como podemos, então, definir a noção de “identidade”? De forma muito sucinta, poderíamos dizer que se trata de um conjunto de elementos que permitem identificar uma pessoa, respondendo assim à tríade “quem sou eu?” (no sentido da auto-percepção, da consciência que tenho de mim próprio), “onde pertenço?” (os diversos contextos onde assumo a função de actor social ou os lugares que me transmitem um sentido de pertença) e “como me integro?” (na aceção da forma como interajo com os meus pares, nos diversos contextos onde actuo).

A identidade individual de cada sujeito caracteriza-se, fundamentalmente, por ser uma estrutura complexa, integrada e coerente do Eu, que se elabora em interacção com os outros dentro de um contexto cultural particular. Nesta medida, a consciência identitária traduz-se por um sentimento de permanência e continuidade que o indivíduo experimenta nas suas relações pessoais, assim como pelo reconhecimento dos outros, operado de forma dinâmica a partir de interacções sociais. O conceito de identidade aponta igualmente para a noção de “ser idêntico” a alguém, isto é, partilhar com o *outro* um conjunto de características. A língua, a história, costumes ou tradições comuns a um grupo específico, ou, num âmbito mais alargado, a uma nação, assumem-se, assim, como elementos culturais partilhados e, por isso, traços distintivos de uma identidade colectiva.

Na perspectiva da Psicologia Social a construção da identidade assenta em três elementos fundamentais: o sentido de unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas (o corpo, quando nos referimos a uma pessoa, ou o

sentimento de pertença a um grupo, no caso de um colectivo); o sentido de continuidade temporal, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, o sentido de coerência, ou seja, a consciência de que os diferentes elementos que formam um indivíduo se encontram efectivamente unificados. Tanto a continuidade como a coerência são factores essenciais no processo de configuração de identidades, assegurados pelos mecanismos da memória que permitem ao sujeito desenhar uma linha que começa no passado, passa pelo presente e aponta para o futuro (Pollack, 1992: 205).

No âmbito dos Estudos Culturais e da Sociologia, nomeadamente através de estudos desenvolvidos pelo conhecido sociólogo Stuart Hall, formulou-se uma moldura teórica que considera três concepções distintas do conceito de identidade: as concepções do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e, por fim, do sujeito pós-moderno.

De acordo com o pensamento da *Aufklärung*, o Homem é tido com uma entidade una, totalmente centrada, dotada de um conjunto de capacidades inatas, como a racionalidade, a consciência e a capacidade de acção e cujo “centro” consiste num núcleo interior que emerge no momento do nascimento e se desenvolve a par com o sujeito – mantendo-se, porém, essencialmente o mesmo, isto é, permanecendo *idêntico* a ele próprio (Hall, 1992: 275). De acordo com esta perspectiva, a identidade do sujeito assenta numa concepção solipsista, na medida em que o indivíduo é observado de forma isolada, alienado do mundo e dependente de si próprio, não se considerando a importância das relações entre o Eu e o outro.

Em diametral oposição encontramos a concepção sociológica do conceito que, reflectindo a crescente complexidade do mundo moderno e revelando uma consciência de que o núcleo interior do sujeito não poderia ser autónomo e auto-suficiente, observa um sujeito social formado e moldado a partir da interacção entre o *self* e o outro. É ao outro, a sociedade de forma mais genérica, que cabe veicular o conjunto de valores, sentidos e símbolos do(s) mundo(s) onde o sujeito habita. Assim, a identidade é formada na interacção entre o Eu e a sociedade, mediante um processo no qual o núcleo ou essência interior do sujeito, isto é, o “eu real”, é moldado e modificado através de mecanismos comunicacionais, do

diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores. Ao projectar-se nessas identidades culturais, interiorizando em simultâneo os seus significados e valores, o sujeito procura assim um equilíbrio, um alinhamento entre os seus sentimentos subjectivos e os lugares objectivos do mundo social e cultural. A identidade assume-se, então, como o elemento de ligação entre o interior e o exterior, ou seja, usando a terminologia de Stuart Hall, a identidade “sutura” o sujeito à estrutura, proporcionando um relacionamento constante e recíproco entre o indivíduo e o contexto social, capaz de garantir um sentido de unidade e previsibilidade que subjaz às relações que o sujeito estabelece com o mundo (Hall, 1992: 276).

Chegamos, no contexto da pós-modernidade, a uma definição de identidade que difere da concepção sociológica até então vigente. Trata-se de uma nova concepção marcada por processos de globalização ou mundialização que tornaram as fronteiras culturais de cada grupo permeáveis a um conjunto de influências e evoluções que, ao pôr em causa o sentido de unidade, se repercutem na construção da identidade do sujeito. No mundo pós-moderno o conceito de identidade ajusta-se, assim, a uma realidade que se encontra em constante evolução e mutação, resultado de mudanças estruturais e institucionais. Esta realidade leva o sujeito a perder a sua identidade unificada e estável, em detrimento de uma identidade indefinida e descentralizada – em oposição à noção de totalidade, referente a uma concepção do mundo enquanto todo único (*idem*: 277s.). O indivíduo da pós-modernidade é, em suma, um actor social que, ao passar ao longo da sua vida por diversas evoluções, metamorfoses e identificações, não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente. Este sujeito integra múltiplas identidades, algumas contraditórias, formadas e transformadas de modo continuado à medida que o sujeito actua nos diferentes sistemas culturais que o rodeiam. Neste sentido, falar de identidade plenamente identificada, completa, segura e coerente é uma utopia, razão pela qual se considera que a identidade do sujeito pós-moderno é uma identidade fragmentada, plural e híbrida.

Na esteira da concepção de identidade do sujeito pós-moderno, tal como foi formulada por Stuart Hall, Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro sintetizam o conceito da seguinte forma:

1. Identidade é um conceito plural (todo o indivíduo, todo o colectivo, pode, não apenas em diferentes momentos, mas também em simultâneo, ser participante em constelações identitárias diversas).
2. Identidade é um conceito dinâmico (está em permanente transformação e, neste sentido, a identidade não representa o que se é, mas o que se devém).
3. Identidade é um conceito discursivo (isto é, constitui-se no processo da comunicação social num sentido amplo [...]). (Ramalho/Ribeiro, 2001: 416)

A ideia de pluralidade e fragmentação que subjaz a esta concepção não anula, porém, o princípio de que a realidade identitária do sujeito é construída com base num sentido de continuidade. Ao estabelecer uma relação estruturada entre as várias temporalidades, ao inter-relacionar de forma coerente o passado, o presente e o futuro, o sujeito garante não só o sentido de continuidade e coerência da sua história pessoal, mas também e em simultâneo, da história do colectivo onde se encontram os fundamentos da sua identidade.

A este propósito, Ángel Castiñeira, autor de diversos estudos no âmbito das Ciências Sociais, contribui para esta discussão, apontando para uma definição de identidade que parte do princípio de que a mesma é constituída com base num conjunto de conceitos específicos – continuidade, conexão e permanência espaço-temporal – que, uma vez articulados, determinam a identidade individual do sujeito:

Para poder hablar de identidad personal tiene que haber, en primer lugar, un sentido de continuidad (psicológica y corporal), de perduración en el tiempo, de conexión intertemporal coherente, vertical, de los sucesivos momentos de la trayectoria personal; y un sentido de permanencia espacio-temporal que nos permite hablar del yo como un ser situado. Esta

conexión vertical intertemporal asegurada por la memoria y la intención, añadida a la percepción de similitud con uno mismo, es la que determina el eje de la identidad y el proceso discursivo de identificación / desidentificación de los sujetos. (Castiñeira, 2005: 42)

De acordo com o mesmo autor, estes processos de identificação e demarcação do sujeito (relativamente a si próprio e ao grupo a que pertence) são passíveis de produzir tensões entre os conceitos antagónicos, porém sempre presentes nas nossas vidas, de “permanência” e “mudança”. O equilíbrio entre ambos é estabelecido através da noção de continuidade e conexão, que nos permite traçar uma linha evolutiva entre o antes e o depois e, assim, contornar a percepção de desequilíbrio ou ruptura. Castiñeira dá como exemplo a experiência de um indivíduo olhar para uma fotografia sua bastante antiga: não haverá uma identificação imediata, porque o sujeito estará muito diferente da imagem que observa. Porém, mesmo não havendo igualdade, há continuidade, pois aqueles sujeitos (o do passado e o do presente) não são iguais, mas são a mesma pessoa (Castiñeira, 2005: 42).

Para atingir uma percepção de si próprio enquanto unidade significativa, e para além da relevância do sentido de continuidade que acabámos de referir, o sujeito deve ainda ser capaz de integrar todas as suas experiências, idiossincrasias e características, e, em simultâneo, excluir os aspectos com os quais não se identifica, que não quer integrar no seu Eu. Este processo de integração e exclusão passa por um mecanismo narrativo, essencial na auto-constituição do Eu. Nesta medida, a identidade individual do sujeito define-se como o resultado de uma construção narrativa elaborada com a função de dar sentido à história pessoal vivida pelo indivíduo, no âmbito dos vários contextos nos quais tem de interagir:

La continuidad histórica de nuestra totalidad temporal y la capacidad de dar unidad significativa, coherencia y orientación intencional a los sucesivos momentos o acciones de nuestra vida incluyen necesariamente un conjunto de secuencias narrativas encadenadas con las que cada individuo da cuenta de él mismo (de sus acciones, actitudes e creencias) y se convierte

en el constructor/creador del guión de su propio personaje [...] La identidad personal no es nada más que eso, una historia vital dinámica, un relato que vamos construyendo, desplegando, revisando y transformando a partir de los diversos procesos de identificación y desidentificación vividos y que vamos conectando con los relatos de nuestro contexto sociocultural. (Castiñeira, 2005: 45-46)

Os processos de identificação e demarcação são necessariamente desenvolvidos na presença do outro, no seio de variados contextos comunicacionais. A identidade individual do sujeito não pode, portanto, alienar-se da sua identidade social, princípio defendido, entre outros, por Henri Tajfel, que considera que a "identidade social de um indivíduo está ligada ao reconhecimento da sua pertença a certos grupos sociais e ao significado emocional e avaliativo que resulta dessa pertença" (*apud* Cabecinhas, 2006: 2). A noção de identidade define-se, então, a partir de uma perspectiva bidimensional, na qual a dimensão pessoal/individual está intimamente inter-relacionada com a dimensão social/colectiva, na medida em que a primeira se edifica e realiza sempre a partir da segunda, que representa um campo de interacção e comunicação no qual são compartilhados valores comuns.

Como observámos, a ideia de interacção reparte-se pelas noções de identificação e diferenciação/demarcação. Por um lado, a identificação traduz-se num processo evolutivo que perdura durante toda a vida, parcialmente inconsciente, fundado no relacionamento com os outros. Este permite uma formação de um Eu ideal a partir da assimilação ou apropriação, total ou parcial, de qualidades ou atributos obtidos na diversidade de modelos oferecidos pelos vários grupos que constituem a sociedade. Em oposição, a rejeição de alguns postulados, a não identificação com valores, crenças e símbolos culturais do outro, conduz a uma ideia de demarcação que sublinha ou vinca as características que o sujeito entende como sendo suas.

O processo de identificação do sujeito individual tem o seu início no seio do núcleo familiar, junto dos pais, que funcionam como primeiros identificadores.

Inicialmente, a criança percebe a mãe como uma parte de si própria – Jacques Lacan define esta fase como o “estádio do espelho” (Lacan, 2006: 287ss.) –, para depois ter consciência do seu corpo, da sua independência física relativamente à progenitora. O gradual domínio da linguagem é igualmente essencial, não apenas na tomada de consciência da sua autonomia, como também no reconhecimento da sua função social. Neste primeiro momento de autonomização da criança, que corresponde a um dos momentos nucleares da formação identitária, a atitude dos pais é fundamental, na medida em que a comunicação e a afectuosidade são elementos centrais na afirmação de si próprio e na construção da auto-estima. Depois de, na primeira infância, a mãe representar um papel decisivo na formação da identidade do indivíduo, durante a puberdade esse papel, de acordo com Alexander e Margarete Mitscherlich, cabe ao pai. A forma como o progenitor assume as suas funções em sociedade é observada pelos jovens como exemplo para a sua própria integração e desempenho sociais (Mitscherlich, 1997: 225ss.). Esta fase do desenvolvimento pode ainda ser caracterizada pelo início do processo de demarcação, quando o adolescente confronta os conteúdos transmitidos pelos seus identificadores primários (progenitores) com novas informações veiculadas por outros identificadores, nomeadamente o grupo de amigos. No momento em que as coordenadas de orientação ou os pontos de referência transmitidos pelos pais ao longo de mais de uma década são questionados, o sujeito confronta-se com uma crise de identidade (manifestada através de comportamentos de confrontação ou revolta), que se traduz pela incerteza identitária, isto é, as dúvidas relativas às suas próprias características e aos papéis sociais que deve desempenhar.

Esta etapa da vida é, em suma, uma fase em que o sujeito procura dar resposta às expectativas da família e da sociedade e, em simultâneo, definir um novo espaço social onde possa construir a sua independência. Mas o receio do fracasso, o possível contraste entre os valores aprendidos no seio familiar e os valores do grupo de amigos e o dilema que representa a adopção dessas normas com o objectivo de ser aceite e integrado neste “grupo-nós”, assim como o desenvolvimento da auto-estima ou ainda o despertar para a sexualidade são alguns dos aspectos que representam uma conflituosidade interior e motivo de

crise identitária. O despoletar de uma crise de identidade (que não ocorre necessariamente apenas na adolescência, mas em qualquer época da vida de um sujeito) acontece, então, quando o sujeito se confronta com um sentido de descontinuidade. Estando a crise de identidade associada a um conjunto de mudanças que ocorrem em simultâneo e de forma muito rápida (não havendo lugar para um ajuste ou condicionamento gradual), o sujeito vê-se, assim, impossibilitado de narrar a sua própria história, isto é, receia não ser capaz de restituir o sentido de continuidade que necessita para ter uma percepção de si próprio enquanto Eu integrado e coerente.

Retomemos a questão da identidade e da sua definição, topos que tem sido também amplamente debatido pelo conhecido egiptólogo alemão Jan Assmann. Na monografia *Das kulturelle Gedächtnis*, Assmann considera que o conceito aqui em discussão se encontra intimamente relacionado com a noção de “consciência”, na medida em que o sujeito se reconhece como pessoa porque se auto-concebe, auto-representa como tal. O mesmo mecanismo de consciencialização serve ainda uma noção de identidade mais alargada, como a identidade de um povo ou de uma nação, uma vez que cada grupo social ganha e constrói a sua identidade igualmente a partir de processos de auto-compreensão e auto-apreensão (Assmann, 1992: 130).

Ao conceito de identidade subjaz sempre a ideia de duplicidade, na medida em que o mesmo assenta no relacionamento constante e dinâmico entre as vertentes individual e colectiva que lhe são endógenas. Jan Assmann reflectiu sobre esta dupla dimensão do conceito e apontou para a existência de uma inter-relação particular e paradoxal: na constituição da identidade pessoal, o Eu cresce de dentro para fora, isto é, constrói-se à custa da participação do indivíduo em padrões de interacção e comunicação do grupo a que pertence; por seu turno, a identidade colectiva não existe para além dos vários indivíduos que constituem e sustentam o grupo, uma vez que está relacionada com o conhecimento e a consciência individual (Assmann, 1992: 130). Assim, num processo que Assmann designa de “dialéctica de dependência e constituição”, verifica-se que a parte [identidade individual] depende do todo [identidade colectiva], ganhando

identidade somente através do papel que aí desempenha, ao passo que o todo só é originado através da interpelação das várias partes (*idem*: 131). As duas dimensões existem e concretizam-se sempre na presença de cada uma:

Der Umgang mit anderen ist zugleich ein Umgang mit uns selbst. Anders als durch Kommunikation und Interaktion ist ein Selbst, d.h. personale Identität, nicht zu haben. Personale Identität ist ein Bewußtsein von sich, das zugleich ein Bewußtsein der anderen ist: der Erwartungen, die sie an einen richten, der Verantwortung und Haftung, die sich daraus ergibt. (Assmann, 1992: 135).

Cada indivíduo, como sujeito social que é, forma-se nas relações que estabelece com os outros que, de acordo com o processo dialéctico descrito por Jan Assmann, são, em simultâneo, emissores e receptores de um conjunto de valores, sentidos e símbolos expressos de uma cultura. A consciência de pertença social, através da partilha de um conjunto de símbolos comuns, conduz à constituição de uma identidade colectiva que se transmite e se perpetua através das gerações. A linguagem, a geografia, a religião, a etnia, rituais, danças, padrões e ornamentos, trajes e tatuagens, a gastronomia, monumentos, imagens, paisagens, etc., constituem um conjunto de elementos simbólicos e identificadores que se assumem como características diferenciadoras criadas para simbolizar um grupo, uma comunidade ou uma nação, com o objectivo de alimentar um sentido de unidade e de comunidade e estimular o sentimento de pertença a uma entidade colectiva (Schnapper, 2007: 9). Castiñeira, apoiando-se nos estudos de Charles Taylor, complementa a definição do conceito em análise, apontando para três características fundamentais que regulamentam a formação de identidades colectivas: a existência de um horizonte moral ou um conjunto de valores compartilhados pelos seus membros; a vontade expressa do grupo para formar um actor comum e o reconhecimento por parte de outros colectivos (Castiñeira, 2005: 49).

Para além destes factores, a auto-definição de um grupo necessita, ainda, de um outro elemento fundamental, portador de coesão e coerência existencial e

moldador da identidade – a nossa memória histórica: “In der Erinnerung an ihre Geschichte und in der Vergegenwärtigung der fundierenden Erinnerungsfiguren vergewissert sich eine Gruppe ihrer Identität” (Assmann, 1992: 53).

Falar de memória exige uma referência ao seu estatuto primário, à sua competência orgânica para conduzir funções cerebrais que servem de plataforma para a aprendizagem. Através deste mecanismo o cérebro humano é capaz de realizar várias operações, tais como codificar, armazenar e recuperar todo o tipo de informações e conhecimentos que usamos diariamente e que nos permitem orientar no espaço e no tempo. É no hipocampo, estrutura de forma amendoada situada no interior do lóbulo temporal, que ficam armazenados os dados relativos a cada experiência que vivemos, cada episódio ou acontecimento que observámos ou vivenciámos, motivo pelo qual o hipocampo é também chamado o “olho da mente” (Gillings, 2008). É também interessante verificar como, a um nível neurológico, o passado (na acepção de memória) e o futuro (no sentido de imaginação) se encontram tão próximos, pois, de acordo com estudos recentes, o recordar e o imaginar suscitam padrões de actividade neural em zonas idênticas do cérebro. Tal deve-se ao facto de o ser humano ser capaz de usar fragmentos do passado para projectar o futuro (*idem*) e, por conseguinte, se projectar a si próprio noutro espaço e noutro tempo. A memória dá-nos, assim, a capacidade de viajarmos no tempo, pois, a partir do presente, tão rapidamente recuamos no passado e recordamos a nossa infância e os momentos que mais nos marcaram, como podemos rumar em direcção ao futuro, fazendo planos ou antevendo acontecimentos nos quais podemos intervir.

A memória tem sido, com efeito, apropriada como objecto de estudo não só para dar conta do funcionamento de organismos vivos e de máquinas, mas também da sociedade, da história, da cultura, da arte, da política ou da literatura. Neste trabalho interessa-nos explorar o conceito de memória na sua função de elemento fundamental e constitutivo da nossa identidade, um conceito que, de acordo com Aleida Assmann, tem vindo a adquirir um papel cada vez mais significativo na vida pública e um novo e desconhecido significado na cultura contemporânea (Assmann, 2006⁴: 15).

A recuperação de fragmentos do passado e a sua ordenação numa narrativa, mecanismo capaz de proporcionar o sentido de continuidade que mencionámos atrás, só é possível a partir da concretização do conceito de memória [*Gedächtnis*] através de um processo de rememoração [*Erinnerung*], isto é, a expressão de acontecimentos que observámos, nos quais participámos ou que nos foram transmitidos por gerações anteriores. Na análise do conceito de memória é essencial proceder à distinção entre estas duas noções que, por vezes, tendem a ser confundidas. Enquanto a “Erinnerung”, isto é, a recordação, lembrança ou rememoração, é levada a cabo pelo sujeito a um nível mais individual, sempre que há lugar a experiências que são assimiladas, reflectidas e partilhadas no seio de alguns grupos mais restritos, o conceito de “Gedächtnis”, de memória, implica a existência de um “grupo-nós” mais alargado, como a nação onde vivemos e onde é construída uma memória, isto é, um programa, um elemento unificador, uma forma que mantém o passado vivo, um passado que julgamos imprescindível e necessário para o presente e para o futuro (Jung, 2006).

O estudo da memória, enquanto fenómeno colectivo, foi, como já mencionámos brevemente, desenvolvido pelo teórico francês Maurice Halbwachs (1877-1945) a partir da publicação, em 1925, da monografia *Les cadres sociaux de la mémoire*. Nesta obra, e contrariando as tendências biologistas da época, que observavam a memória como um processo individual, Halbwachs considerou a memória um fenómeno socialmente condicionado, defendendo a tese de que as nossas memórias apenas se desenvolvem através da interacção com o outro, num quadro social de comunicação. Na obra *La mémoire collective*, publicada postumamente em 1950, Halbwachs alargou a sua tese social da memória à memória colectiva, concebendo-a como um saber partilhado por um grupo social e transmitido de geração em geração (Assmann, 1992: 34-37).

Algumas décadas depois do trabalho pioneiro de Halbwachs, o conceito de “memória colectiva” obtém nova notoriedade e protagonismo ao tornar-se objecto de estudo e reflexão em diversas obras de referência, como, por exemplo, na obra já apresentada *Les lieux de mémoire*, de Pierre Nora. Em 1992, na obra também já citada *Das kulturelle Gedächtnis*, Jan Assmann recupera igualmente a noção de

memória colectiva e sistematiza-a, assinalando-lhe duas dimensões distintas: a memória comunicativa e a memória cultural, uma polaridade que Assmann contrapõe usando os conceitos de “Quotidiano” vs. “Festividade”. Por memória comunicativa o teorizador alemão entende a interacção quotidiana que se baseia nas recordações relacionadas com acontecimentos passados recentes, partilhadas com indivíduos contemporâneos. Trata-se, pois, de uma memória geracional que tem a duração biológica dos seus membros, o que representará um horizonte temporal de 3-4 gerações, 80-100 anos, isto é, a fronteira até que o último sobrevivente de uma geração poderá viver (Assmann, 1992: 50-52). A memória cultural, por seu turno, possui um horizonte temporal ilimitado, assenta em figuras simbólicas que representam um conjunto de conhecimentos do passado capazes de conferir ao grupo a consciência de uma identidade comum. Ao contrário da memória comunicativa, a memória cultural narra acontecimentos históricos que não foram necessariamente vividos ou testemunhados pelos seus membros. Mais cerimoniosa, a memória cultural do passado é mantida através de textos, danças, imagens ou rituais e transmitida por figuras que Assmann designa de *spezialisierte Traditionsträger*, nomeadamente, padres, xamãs, mandarins, professores, artistas, escritores, intelectuais, etc. (*idem*: 52-56).

Esta dicotomia pode ainda ser elucidada através da seguinte representação gráfica, desenvolvida com o objectivo de ilustrar o pensamento de Jan Assmann:



Fig. 1: Formas de recordação colectiva.

Falar de memória cultural conduz-nos à questão da definição do polissémico conceito de “cultura”. O Dicionário da Língua Portuguesa (Porto Editora) considera as seguintes ideias: “acção, efeito ou maneira de cultivar; lavoura; vegetal cultivado; aplicação do espírito a uma coisa; desenvolvimento dos conhecimentos e das capacidades intelectuais; estudo; elegância; esmero; maneiras colectivas de pensar e de sentir, conjunto dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e de outros valores morais e materiais, característicos de uma sociedade; civilização”.

No capítulo introdutório do livro *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Aleida Assmann apresenta também uma definição sistemática deste conceito, considerando que “cultura” compreende três níveis específicos de perspectivação: uma vez que o conceito tem a sua origem no latim *colere*, isto é, “tratar”, o termo refere-se, originalmente, ao tratar a terra, sendo que o termo “agricultura” terá evoluído desta ideia. “Cultura” refere-se igualmente ao quadro político e geográfico de um país, no qual são apontadas as suas evoluções históricas, a língua, a mentalidade, formas de vida e formas de expressão artística, enfim, as características nacionais. Por fim, “cultura” diz ainda respeito a tudo o que está relacionado e/ou emana do indivíduo:

Unter Kultur [lässt] sich all das fassen, was Menschen aus sich und den Dingen machen und was ihnen dabei widerfährt ; darin eingeschlossen sind symbolische Deutungen, kollektive Rituale, Kunststile oder soziale Einrichtungen, sowie die ständig wachsende Zwischenwelt aus Technik und Medien. Die Kultur ist – ähnlich der Seele bei Aristoteles – auf gewisse Weise alles. Was immer Menschen tun und anrühren oder anschauen ist bereits Kultur. (Assmann, 2006²: 9s.)

Posto isto, a autora conclui ainda o seguinte: “Wenn alles Kultur ist, dann [...] [können] alle Bereiche menschlichen Lebens und Erfahrens zum Gegenstand kultureller Forschung werden“ (Assmann, 2006²: 10).

Ansgar Nünning e Roy Sommer, na obra *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft*, servindo-se de um modelo semiótico criado por Roland Posner⁴, apresentam também uma definição de cultura, que compreende três dimensões que se intersectam e interagem entre si: a dimensão social, que diz respeito ao “utilizador de símbolos”, isto é, aos indivíduos, às instituições e à sociedade; a dimensão mental, que agrega os “códigos” referentes às mentalidades, à auto-percepção, às normas e aos valores do Homem e, por fim, a dimensão material, que abarca os “textos” – as obras plásticas, a arquitectura, os textos literários e os textos legais (Nünning / Sommer, 2004: 18), em suma, os objectos transmissíveis da memória cultural, tal como o conceito é perspectivado por Jan Assmann (cf. *supra*, 23s.):

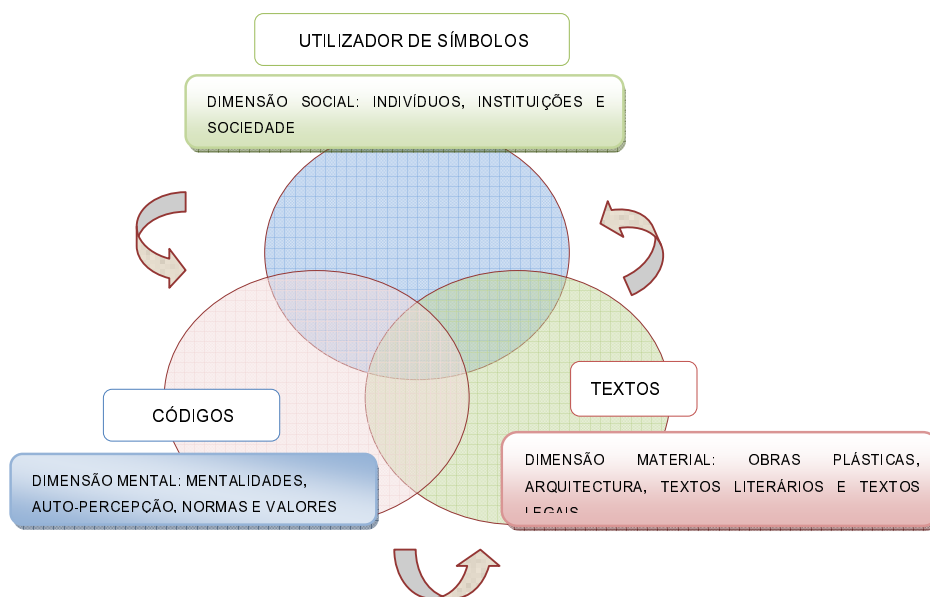


Fig. 2: Modelo semiótico de cultura (Roland Posner).

⁴ Posner, Roland (1991), “Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe”, in: Assmann, Aleida / Harth, Dietrich (Hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt am Main: 37-74

Partindo das definições de cultura apresentadas, podemos extrair as seguintes ilações: a cultura é a expressão das formas de pensar e sentir da sociedade; a política, a história, a geografia, a língua, a expressão artística e tudo o que é objecto da acção e observação humana são partes integrantes da cultura; os “textos” fazem parte da dimensão material da cultura que dá conta da mentalidade e da mundividência do indivíduo e da sociedade.

Cultura será, em suma, a expressão da identidade de um sujeito enquanto membro de um todo social e a entidade agregadora das várias imagens mentais e materiais que constituem a memória colectiva, isto é, o conjunto de representações sociais baseadas ou inspiradas em acontecimentos ou figuras marcantes do passado, representações que são produzidas, institucionalizadas e guardadas no seio de cada grupo e depois transmitidas através da interacção dos seus membros. James William Booth descreve da seguinte forma este conceito nuclear:

Collective memory consists of varied forms in which a community is tied to its past. It involves, among other things, the storing up of the interpretative work of precious generations as part of the self-understanding of the community (traditions), the debts and responsibilities that it carries as a continuous body (justice), its institutions and constitution, its explicit memorial activities, and the near invisible absorption of memory into the civic habits of a people. (Booth, 2006: 21)

Não obstante a aceitação e uso generalizados do termo, a designação de memória *colectiva*, para definir a ligação que cada indivíduo/grupo mantém com a memória do passado histórico nacional, não é consensual. Já o historiador francês Marc Bloch, contemporâneo de Halbwachs, o considerou um “conceito confortável, mas ficcional” (Assmann, 1992: 133). Mais recentemente, também o historiador Reinhart Koselleck e o filósofo austríaco Rudolf Burger assumiram o seu cepticismo relativamente a esta terminologia (Assmann, 2006¹: 29). A norte-americana Susan Sontag refuta, de idêntico modo, a concepção de que existirá uma categoria particular de memória que preside à circunstância de todos nós

reconhecemos fotografias de acontecimentos que não testemunhámos. Sontag defende que a memória se circunscreve aos limites do próprio indivíduo e que, quando este morre, as suas memórias morrem também, não sendo possíveis quaisquer reproduções. Aquilo que, por convenção, se designa de “memória colectiva”, de acordo com a autora, não estará relacionado com a lembrança propriamente dita, mas obedece a um acordo superior que define quais as imagens da história que se devem fixar na nossa memória:

As fotografias⁵ que todos reconhecem hoje são parte constituinte daquilo que a sociedade escolhe como tema de reflexão, ou que declara ter escolhido. Chama a tais ideias “memórias”, o que é, a longo prazo, uma ficção. Em termos rigorosos, não há nada parecido com uma memória colectiva – parte da mesma família de conceitos espúrios como o de culpa colectiva. Mas há formação colectiva. Toda a memória é individual, intransmissível – morre com cada pessoa. Aquilo a que se chama memória colectiva não é uma lembrança mas uma convenção: que *isto* é importante, e isto é a história sobre o modo como aconteceu, com as suas imagens que gravam a história no nosso espírito. As ideologias criam substanciais arquivos de imagens, imagens representativas, que incorporam ideias comuns de sentido e desencadeiam pensamentos e sentimentos previsíveis. (Sontag, 2003: 92)

De acordo com Aleida Assmann, a escritora e crítica de arte norte-americana refuta uma concepção de memória independente de uma base orgânica e empírica e substitui aquilo que a sociedade designa de “memória colectiva” por “ideologias”, às quais atribui um sentido pejorativo, por considerar que, no processo de apropriação de crenças, sentimentos e opiniões a partir da

⁵ Sonntag refere-se a todas as fotografias que ilustram os vários acontecimentos históricos, normalmente fotografias associadas a eventos de índole violenta como, por exemplo, “as caras horripelantemente desfiguradas dos veteranos da Primeira Guerra Mundial que sobreviveram ao inferno das trincheiras; as caras que se derretem e enquistam com as crostas das feridas dos sobreviventes das bombas atómicas lançadas sobre Hiroxima e Nagasaki; as caras fendidas pelos golpes de catana dos sobreviventes tutsi da campanha de genocídio lançadas pelos hutus do Ruanda” (Sonntag, 2007:90).

visualização de imagens de acontecimentos não vivenciados, o sujeito é passível de ser manipulado, podendo incorporar valores falsos e até danosos.

O conceito de “ideologia”, a que a politização dos anos sessenta e setenta [séc. XX] atribuiu uma conotação negativa, sofreu, a partir da década de 1980 uma mudança de paradigma⁶ que, na década de noventa, se viria a consolidar através da apropriação do termo “memória colectiva” (a mudança de geração, terá representado um papel importante neste processo evolutivo). Esta designação, sedimentada a partir do conceito de “imaginário”, isto é, o repositório de imagens, sentimentos, lembranças e experiências que cunham a forma de ver, de ser, de agir e de sentir do indivíduo/grupo, vem, assim, afastar a ideia de manipulação atribuída às ideologias e incorporar um sentido de inevitabilidade das imagens e de necessidade de símbolos colectivos, como elementos fundamentais na constituição de comunidades.

Aleida Assmann, na monografia *Der lange Schatten der Vergangenheit*, procura responder a estes posicionamentos mais críticos, dando um amplo contributo para esta questão. Por um lado, Assmann apresenta um conjunto de vectores que possibilitam uma análise aprofundada e sistematizada do conceito de memória. Por outro lado, a autora propõe uma espécie de “base terminológica paralela” na qual, ao equiparar o conceito de “memória colectiva” aos conceitos de “memória social” e “memória política (ou nacional)”, procura clarificar e dissipar os eventuais constrangimentos que o adjectivo “colectiva” possa suscitar.

Na sua vivência quotidiana, cada sujeito actua no seio de diferentes contextos sociais, com os quais mantém diferentes tipos de relacionamento. Estes *wir-Gruppen* podem partir de uma dimensão micro – a família –, uma dimensão meso – a geração e a sociedade –, até uma dimensão macro, que compreende a nação e a cultura. Cada um destes elementos pode atravessar-se e sobrepor-se, pelo que não será fácil definir onde cada uma destas dimensões recua para dar lugar a outra. Se considerarmos que cada “grupo-nós” possui a sua própria

⁶ Esta evolução deve-se sobretudo à influência do pensamento de Jacques Lacan, nomeadamente junto de autores como Cornelius Castoriadis que, em 1975, publica a obra *L'institution imaginaire de la société* e Benedict Anderson que, em 1983, publica a monografia *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*.

história e, por conseguinte, a sua própria memória e identidade, então cada indivíduo é actor em diferentes grupos de memória. Nesta ordem de ideias, Aleida Assmann aponta para três tipologias específicas de memória: a memória individual, a memória social e a memória colectiva (Assmann, 2006¹: 23-31).

Com o objectivo de elucidar os vários conceitos intervenientes nessa análise, seus significados, funções e inter-relações, propomos um olhar pelo seguinte esquema, elaborado a partir do conjunto de variáveis enunciadas por Aleida Assmann:

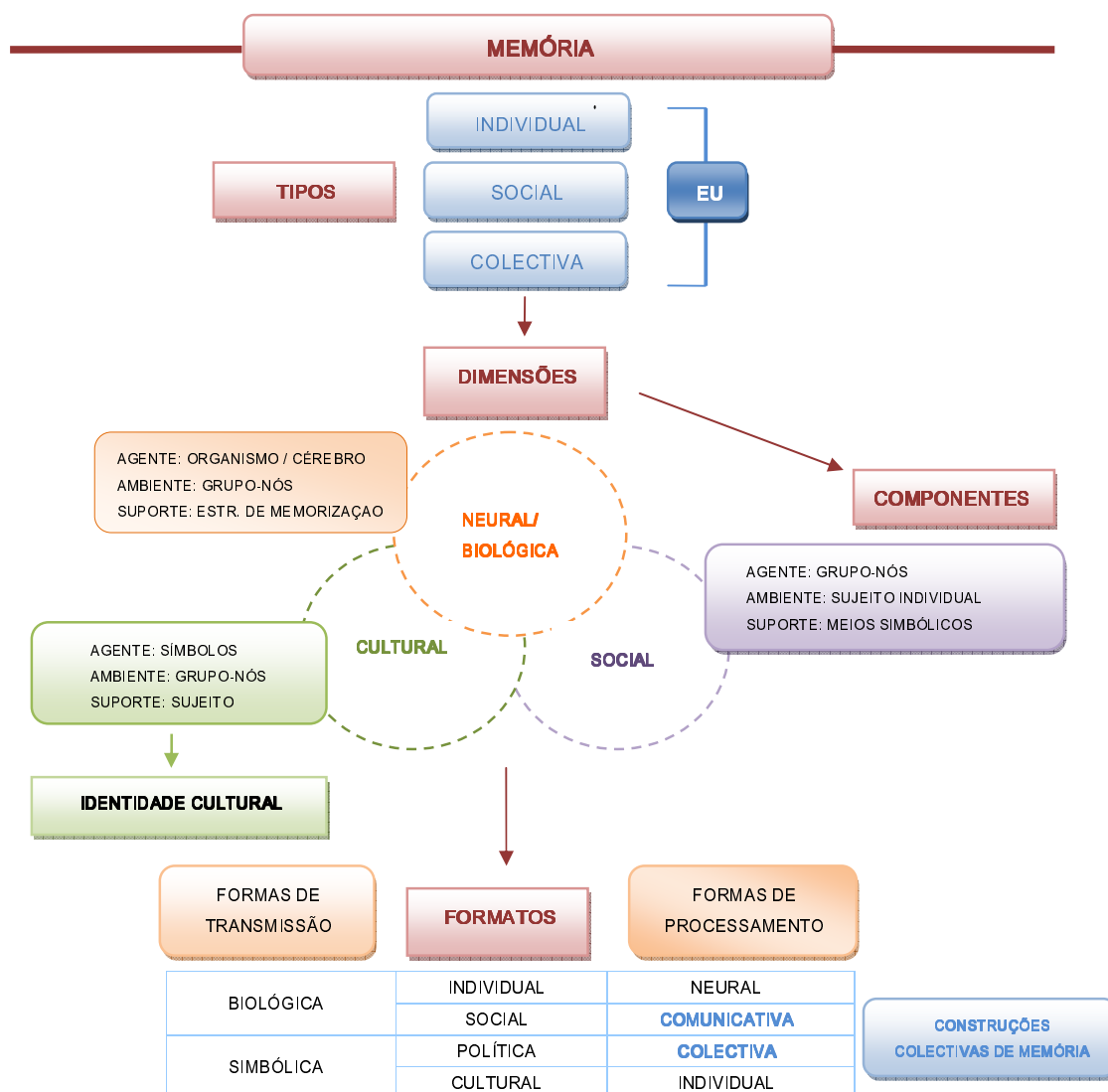


Fig. 3: A memória: tipos, dimensões, componentes e formatos.

A memória ou as recordações, perspectivadas pela Neurologia como produções humanas falíveis e passíveis de serem enganadoras, são observadas pelas disciplinas humanistas como algo essencial na construção do Eu e na comunicação com os outros. As nossas recordações biográficas, isto é, os elementos que compõem a nossa memória individual, são imprescindíveis, na medida em que elas funcionam como a matéria que produz as experiências, as relações que estabelecemos e a construção que elaboramos da nossa identidade. Porém, estas recordações individuais apresentam-se, por norma, de forma fragmentada, uma vez que dizem respeito a momentos soltos, não correlacionados. Caberá assim à narração, de que já falámos anteriormente (cf. *supra*, 20s.), o papel de atribuir forma e estrutura às recordações, completando-as e tornando-as mais sólidas. As memórias individuais caracterizam-se ainda pela volatilidade, uma vez que à medida que o tempo passa, o indivíduo e a sua vida são objecto de constantes mudanças, o que conduzirá a uma alteração de padrões de avaliação e perspectivação, ou seja, o que hoje avaliamos como muito importante, poderá, num outro momento futuro, já não o ser.

O Homem não é um ser autónomo pelo que a sua memória individual será sempre apoiada por factores de ordem social. Tal como o sociólogo Maurice Halbwachs defendeu, isoladamente nenhum indivíduo estará em condições de construir recordações, pois estas só se concretizam a partir de um processo comunicativo, isto é, através da troca verbal de informações e experiências com os seus pares. Assim, a memória, enquanto guardiã das nossas recordações, apoia-se sobretudo na linguagem, num contexto composto pela proximidade espacial, pela interacção regular, por formas de vida comuns e pela partilha de experiências (Assmann, 2006¹: 23-26). A memória individual de Aleida Assmann, inalienável de factores comunicacionais inerentes às relações intergeracionais, encontra-se, assim, em estreita sintonia com a memória comunicativa de Jan Assmann, na medida em que ambas partem do princípio de que as recordações pessoais não emanam apenas de um determinado contexto, isto é, não se reduzem a uma ideia de espaço, mas atingem igualmente uma dimensão temporal, concretizada através da coexistência de diversas gerações da mesma família. A interacção entre diferentes grupos etários assume-se como fórum de

troca de experiências, recordações e aspectos comuns que, ao privilegiar a comunicação, isto é, o narrar, o escutar e o questionar de acontecimentos passados, possibilita uma extensão, um prolongamento das recordações:

Kinder und Enkel nehmen einen Teil der Erinnerung der älteren Familienmitglieder in ihren Erinnerungsschatz auf, in dem sich selbst Erlebtes und Gehörtes überkreuzen. (Assmann, 2006¹: 26)

A par das diferentes gerações dentro do seio familiar existem também as gerações sociais, às quais cabe a função de transformar todos os indivíduos em observadores, actores ou mesmo vítimas de uma dinâmica superior que monitoriza os processos históricos. Ao enfronhar-se na realidade social circundante, partilhando com os seus contemporâneos convicções, posicionamentos críticos, mundividências, valores sociais e padrões culturais, o indivíduo posiciona-se na dimensão da memória social (Assmann, 2006¹: 26-29). A dinâmica da recordação numa sociedade será determinada pela mudança de geração. Sempre que uma nova geração é formada – o que acontecerá a cada trinta anos – modifica-se o perfil de recordação de uma sociedade, recuando para a periferia valores e padrões considerados essenciais ou representativos da geração anterior. A geração de 68, no contexto específico da sociedade alemã, ao quebrar o silêncio repressivo motivado pela culpa histórica da geração que lhe antecedeu, será um exemplo particularmente expressivo na ilustração desta ideia (cf. *infra*, Parte I, 4.)

Para além da memória social, as vivências e acções do indivíduo são ainda influenciadas pela memória colectiva que, ao assentar num domínio mnemónico ou simbólico, toma para si as características da memória cultural, tal como Jan Assmann a definiu anteriormente (cf. *supra*, 23s.). A grande diferença que podemos assinalar entre a memória social e a memória colectiva radica num factor temporal: se a primeira é fugaz, dependente dos ritmos da vida, estando por isso biologicamente limitada, a segunda assume um carácter perene, na medida em que assenta em pressupostos simbólicos. Ao concretizar-se através de textos, imagens, monumentos e ritos que caracterizam a história e o percurso de

determinado contexto social, a memória colectiva alcança um horizonte temporal mais amplo. Em suma, através da memória colectiva as imagens mentais, transmitidas através de processos comunicativos das memórias familiares e sociais, transformam-se em ícones e as narrativas em mitos:

Das kollektive Gedächtnis unterscheidet sich vom Familien- und Generationengedächtnis durch solche symbolischen Stützen, die die Erinnerung in die Zukunft hinein befestigen, in dem sie spätere Generationen auf eine gemeinsame Erinnerung verpflichten. Monumente und Denkmäler, Jahrestage und Riten befestigen Erinnerung transgenerationell durch materielle Zeichen oder periodische Wiederholung. Sie bieten damit Anlässe für spätere Generationen, ohne Erfahrungsbezug in eine gemeinsame Erinnerung hineinzuwachsen. (Assmann, 2006¹: 35)

Para compreendermos o processo de transição entre estes três tipos de memória é necessária uma descrição das dimensões que intervêm na complexa operacionalização da memória humana. Assmann identifica três dimensões distintas, mas absolutamente concomitantes e indissociáveis: a um nível biológico, a memória está relacionada com funcionalidades neurológicas amplamente estudadas pela Neurologia e pelas Ciências Cognitivas; a um nível social, a memória compreende uma rede comunicacional que implica a interacção interpessoal e a troca verbalizada de experiências; a um nível cultural, a memória assume-se como uma construção simbólica colectiva, que é construída e mantida através de símbolos culturais. Posto de outro modo, a rede neural inerente à dimensão biológica da memória humana é alimentada e nivelada por dois campos de interacção: a interacção social e comunicacional (inerente à rede social onde cada indivíduo actua) e a interacção cultural (suportada por representações materiais (textos, imagens e monumentos) e práticas simbólicas (festas e rituais)) (Assmann, 2006¹: 31-36).

A partir da intersecção destas três dimensões, Aleida Assmann observa ainda três componentes que actuam ao nível de cada uma das dimensões identificadas: o agente transmissor [*Träger*], o ambiente [*Milieu*] e o suporte

[*Stütze*]. Assim, e no que diz respeito à memória neural ou biológica, o cérebro é o agente responsável por, em sociedade e suportado por estratégias de memorização, construir a memória. No que concerne a dimensão social da memória, Assmann considera que será com o suporte dos meios simbólicos que, num ambiente habitado por vários sujeitos que trocam as suas versões individuais da mesma experiência, o grupo social assume a função de agente transmissor da memória. Por fim, a memória cultural é construída através da comunicação de um conjunto de símbolos transmitidos em ambiente de interacção dentro do grupo social e com o suporte dos indivíduos que se apropriam desses símbolos e os procuram explicar (Assmann, 2006¹: 33).

Estas componentes possibilitam uma reflexão sobre a natureza das fronteiras ou limites que circunscrevem cada uma das dimensões da memória, considerando-se que, no caso da transição entre a memória neural/biológica e a memória social, se verifica uma certa fluidez motivada pelo facto de a memória individual, nos contextos sociais em que o sujeito actua, se cruzar constantemente com as memórias dos seus pares, facilmente apropriando elementos estranhos como sendo seus. Quando há lugar a identificações, torna-se, assim, difícil para o sujeito destringir aquilo que verdadeiramente vivenciou daquilo que lhe foi veiculado por outros, o que atenuará a linha que demarca estas duas dimensões (*idem*: 34).

Todavia, a mesma linha ténue já não é observável no processo de transição da memória social para a memória cultural que, necessariamente, passa por um momento fracturante. Esta demarcação situa-se, logo à partida, ao nível das características e processos constitutivos de cada uma das dimensões: a memória social, tal como a memória comunicativa enunciada por Jan Assmann (cf. *supra*, 23s.), é formada com base em agentes transmissores biológicos (Homem), compreende um horizonte temporal limitado (80-100 anos) e baseia-se em processos comunicacionais, mantidos em contextos intrageracionais; por seu turno, a memória cultural é formada com base em agentes transmissores materiais (objectos simbólicos materiais e imateriais) e, porque possui uma natureza transgeracional, tem duração ilimitada. A ruptura existente na passagem do social para o cultural é consequência da própria dinâmica estabelecida entre

componentes da memória cultural, onde os símbolos são apropriados por sujeitos que não testemunharam o acontecimento histórico que, em primeira instância, conduziu à criação desses mesmos objectos simbólicos. Esta ausência de um sentido de continuidade biográfica conduz, assim e primeiramente, a um momento de ruptura, de dissociação [*Entkoppelung*] – exteriorização e objectivação dos símbolos –, após o qual, havendo lugar a identificações, se dá uma nova associação [*Wiederverkoppelung*] (Assmann, 2006¹: 34).

O alargamento do horizonte temporal da memória cultural, em oposição ao princípio biológico que rege o tempo da memória social, resulta, assim, deste processo de apropriação de conteúdos da memória cultural, ciclicamente recomeçado pelas várias gerações. Processada mediante a internalização dos meios simbólicos disponíveis, signos institucionalmente estabilizados que servem de suporte à memória do sujeito individual e colectivo, esta identificação com as evidências do passado e da memória assume-se, em suma, como a peça fundamental na constituição da identidade cultural de cada indivíduo/grupo.

Partindo das diferentes componentes identificadas (agente transmissor, ambiente e suporte) e das dimensões da memória (orgânica/neural, social e cultural), Aleida Assmann assinala, ainda, um conjunto de formatos de memória [*Gedächtnisformationen*], chegando deste modo a uma proposta de terminologia alternativa à noção problemática de memória colectiva: a autora preconiza a existência de uma memória social e de uma memória política, as quais inclui na categoria mais ampla “construções colectivas de memória”.

São quatro os formatos de memória definidos pela autora alemã: a memória individual (processada de forma neural) e a memória social (processada através de mecanismos comunicativos) são transmitidas de forma biológica. Estes formatos, estreitamente correlacionados, são o resultado da relação directa ou indirecta com outros, isto é, a família, os amigos, os colegas, mas também com indivíduos contemporâneos que nunca se encontraram fisicamente, isto é, as gerações sociais (*idem*: 36).

A transição para os formatos de memória seguintes implica uma abertura da amplitude da memória, que se alarga no espaço, tempo e complexidade: a memória política ou nacional, processada de forma colectiva, é construída com

base em agentes transmissores de símbolos e representações materiais mais duráveis, integrando indivíduos que não têm uma ligação empírica com um determinado acontecimento histórico que marcou gerações anteriores. Esta possibilidade de observar a memória, circunscrevendo-a aos limites da comunidade política onde ela própria reside, já foi desenvolvida pelo escritor Ernest Renan que, no século XIX, muitos antes da emergência do conceito de “identidade”, fez menção a esta ideia ao considerar que “uma nação é uma alma”. Ao incorporar a noção romântica de “alma” – um passado heróico, as grandes figuras, a fama alcançada, em suma, o capital social sobre o qual se funda uma ideia de nação – Renan apontava já para os factores essenciais na construção de um todo colectivo enquanto unidade significativa e abriria a discussão em torno da relação antagónica entre memória e história. Ao olhar para a história com os olhos da alma (identidade), Renan contrapôs, assim, a aspiração ao rigor e objectividade da história ao carácter afectivo resultante da identificação de uma comunidade com os elementos simbólicos ou icónicos que representam o seu passado (Assmann, 2006¹: 36-51).

Por fim, a memória cultural, tal como foi descrita em parágrafos anteriores, é transmitida de forma simbólica e processada de forma individual, e diz respeito a uma memória abstracta, institucionalizada e canonizada. Na mesma medida que lembrar e contrariar o esquecimento são funções centrais da memória orgânica, eternizar ou transmitir conteúdos para além do limite da memória social é o projecto essencial da memória cultural. Esta tarefa é assegurada através de práticas simbólicas, como tradições, rituais ou canonização de artefactos (*Funktionsgedächtnis*) e ainda de representações materiais, como livros, filmes, imagens, bibliotecas, museus, arquivos (*Speichergedächtnis*) que, ao serem ciclicamente recuperados e apropriados pelas sucessivas gerações, alcançam uma amplitude transgeracional (*idem*: 51-58).

A memória cultural, ainda descrita por Ansgar Nünning como “o espaço virtual composto por rituais, objectos semióticos e sistemas de processos de comunicação oral, escrita e visual” (Nünning, 2006: 3), assim como os mecanismos comunicacionais da memória social, desempenha um papel central

na narrativa de um conjunto de autores de expressão alemã, nascidos na década de sessenta, seleccionados para objecto do nosso estudo. Influenciados pela presença memorial do passado, estes autores concretizam, através do gesto literário, uma dupla função: por um lado, assumem-se como agentes na formação de memórias colectivas ao dar continuidade aos processos de comunicação, essenciais na cadeia da transmissão da memória; por outro lado, buscam a sua própria consciência identitária que, de acordo com Aleida Assmann, está intrinsecamente relacionada com a necessidade de recordar:

Die Erinnerung ist das Sensorium oder Organ, das uns in der Zeit beheimatet und orientiert. Es ist jedem klar, dass wir ein Orientierungsorgan brauchen für den Raum - wir könnten uns sonst selbst in einer so kleinen Stadt wie Konstanz nicht zurechtfinden. Und wo wir den Raum nicht kennen, brauchen wir einen Kompass oder andere Hilfsmittel dafür. Wir brauchen ein entsprechendes Organ für die Orientierung in der Zeit, und das ist genau das Gedächtnis. *Wenn wir nicht wissen, woher wir kommen, wissen wir auch nicht, wohin wir gehen. Und was ganz wichtig ist: Erinnern und Identitätsbewusstsein gehören zusammen.* Und dort, wo Erinnern aussetzt, ist auch das Identitätsbewusstsein verloren. Alzheimer-Patienten sind eben in der Zeit genauso orientierungslos wie Blinde im Raum. (*apud* Schmidtkunz, 2006) [Itálicos nossos]

Como vimos atrás, as relações intergeracionais permitem uma troca de experiências e de recordações passadas que possibilitam uma extensão, um prolongamento da memória do passado. Para além da narração directa levada a cabo em contexto de grupo (memória social), as gerações nascidas depois do Holocausto têm ainda acesso ao passado em outros *fora*, como por exemplo, na escola, em livros ou através dos meios de comunicação (representações materiais da memória cultural). James E. Young refere-se à geração de artistas pós-Holocausto como sendo uma geração que tem construído uma imagem do passado a partir de uma “história recebida”:

[Their] experience of the past is photographs, films, books, testimonies... a mediated experience, the afterlife of memory represented in history's after-images: the impressions retained in the mind's eye of a vivid sensation long after the original, external cause has been removed. (Young, 2000: 3s.).

Partilhando esta mesma perspectiva, Jens Birkmeyer e Cornelia Blasberg, no prefácio da obra *Erinnern des Holocaust? Eine neue Generation sucht Antworten*, relembram que o acto de rememorar é um gesto exclusivo das testemunhas ou intervenientes no momento verbalizado. Assim, as gerações que nasceram após 1945 só têm acesso à memória do Holocausto a partir da memória de outros:

[A]n Erzählungen im familialen Kreis, an Fotos in Alben und Ausstellungen, Geschichtsdarstellungen in Schulbüchern, literarischen oder wissenschaftlichen Werken und in Filmen. Für sie ist der Holocaust eine medial gebrochene Reminiszenz, eine Reminiszenz zudem, die weder den ehemaligen Opfern noch den Tätern exklusiv zugehört, sondern die global, ja universal geworden ist. (Birkmeyer / Blasberg, 2006: 12)

A narração do passado por indivíduos da segunda ou terceira geração conduziu à criação de uma nova categoria de memória a que Marianne Hirsch chamou “pós-memória”. Esta é uma forma muito particular de memória, uma vez que a ligação do sujeito ao objecto é mediada por terceiros, isto é, a narração não é elaborada com base na recordação dos eventos vividos pelo próprio, assentando antes num investimento imaginativo e na criação. A pós-memória caracteriza ainda a experiência daqueles que cresceram dominados por narrações de factos que aconteceram antes do seu nascimento e cujas histórias são, no fundo, as histórias de indivíduos da geração anterior (frequentemente, os seus identificadores primários), para quem os acontecimentos traumáticos nunca foram nem compreendidos, nem recriados (Hirsch, 1997: 22). Hirsch reconhece ainda o carácter problemático desta terminologia, nomeadamente no que concerne a utilização do prefixo “pós” que, muito embora possa parecer que remeta para o que está para além da memória – o que, no entender de muitos, poderá ser a própria história –, tem, neste contexto específico, um significado muito particular: a

pós-memória afasta-se da história pela profunda ligação pessoal do indivíduo que elabora a narrativa e distingue-se da memória pela distância geracional (Hirsch, 1997: 22).

Não obstante esta distinção, há um claro denominador comum que prevalece: tanto a memória como a pós-memória dizem respeito a “construções de um tempo que já passou” (*ibidem*), um tempo que marcou o percurso biográfico daqueles que o viveram e um tempo que continua a influenciar a vida daqueles que têm de construir e consolidar a identidade sob o legado de um trauma parental ou sob o peso do passado histórico do país.

3. Objectivos e apresentação metodológica do trabalho

A 27 de Janeiro de 2005, momento em que surgiram as primeiras linhas que viriam a compor esta tese, foi também o dia em que o mundo, em geral, e a comunidade judaica, em particular, lembraram Auschwitz. Haviam decorrido sessenta anos após a sua libertação pelo Exército Russo. Comentadores debateram nos meios de comunicação a grandiosidade do acontecimento, a brutalidade dos actos perpetrados e a incapacidade de conseguirem imaginar o grau de violência infligida. Discutiu-se ainda o final da memória: a maioria dos sobreviventes já desapareceu e restam poucos para manter viva a memória do passado.

Este estudo pretende demonstrar que essa memória não encontrará o seu fim com o desaparecimento do último dos sobreviventes ao extermínio nazi. O Holocausto, ou aquilo a que convencionámos chamar Holocausto, não se encontra circunscrito à história do povo de Israel ou à religião judaica. O Holocausto faz parte da memória e da história colectiva do mundo e, por isso, julgamos que será sempre motivo de vários tipos de discursos, sejam eles de natureza filosófica, histórica, sociológica ou, ainda, artística ou literária.

Apesar da emergência deste tópico específico nas áreas assinaladas poder parecer, numa primeira análise, pouco apropriada (as funções ou disfunções da memória são originalmente tratadas pela Psicologia, Neurologia ou pelas Ciências Cognitivas), a memória e o gesto de rememorar têm vindo a assumir um papel de relevo no âmbito das Ciências Sociais e Humanas, em áreas científicas que, recentemente e de forma significativa, têm explorado a relação entre as configurações identitárias e os processos de lembrança, assim como do esquecimento, colectivos.

O conceito de memória assume-se, assim, como o fio condutor na análise que pretendemos desenvolver neste trabalho, cujo objectivo central será a abordagem a uma questão que, embora ancorada num momento histórico já amplamente estudado – o Holocausto –, reclama agora uma reflexão a partir de um outro prisma, isto é, a perspectiva das gerações nascidas após aquele acontecimento histórico⁷.

Este trabalho parte, assim, da tese de que o Holocausto é um acontecimento histórico que, pelas suas especificidades e por ocupar um lugar nuclear na memória social e cultural de uma geração específica de indivíduos, se assume como um fenómeno transgeracional, responsável pela configuração e modelação de identidades.

Foram vários os factores que presidiram à escolha do tema deste trabalho, assim como à selecção dos autores e respectivos textos. Após um trabalho de pesquisa no Catálogo Colectivo das Universidades Portuguesas (COLCAT) e na Base Nacional de Dados Bibliográficos (PORBASE), verificou-se não existir qualquer referência a estudos que se propusessem debater de forma equidistante

⁷ No âmbito de algumas disciplinas, como, por exemplo, a Psicologia ou a Sociologia, é feita uma distinção formal entre os indivíduos que nasceram no imediato pós-guerra e os que nasceram mais tarde, já na década de sessenta, classificando-os, respectivamente, de “segunda” e de “terceira” geração. Esta diferenciação entre a “geração dos filhos” e a “geração dos netos” de indivíduos que viveram durante os anos da ditadura nacional-socialista não é, contudo, assinalada de forma tão rígida em áreas como os Estudos Culturais ou os Estudos Literários. Alguns estudiosos têm adoptado a terminologia mais abrangente “geração pós-Shoah” (cf. *infra*, Parte II, 5.1) e outros empregam a nomenclatura “segunda geração” num sentido mais lato, utilizando-a como conceito que agrega todos os indivíduos que nasceram depois de 1945.

a questão dos efeitos transgeracionais do Holocausto, a partir da perspectiva da geração que escolhemos para nosso objecto de análise: autores alemães e austríacos, judeus e não-judeus, nascidos na década de sessenta.

No decorrer deste processo de pesquisa, e no que concerne os conceitos de memória e identidade – aspectos amplamente estudados desde há várias décadas e em diferentes domínios –, verificou-se que é ainda muito incipiente a sua articulação com a geração objecto do nosso estudo. Destacamos a monografia de Helene Schruff *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der „Zweiten Generation“* (2000), onde um conjunto de conceitos relevantes para a configuração da identidade judaica – a figura dos pais, a religião, a *Shoah*, o anti-semitismo, a relação com os alemães e uma noção de pátria – são debatidos à luz de um conjunto de textos da autoria de escritores da chamada “segunda geração” judaica, a saber, Maxim Biller, Esther Dischereit, Barbara Honigmann, Doron Rabinovici, Robert Schindel, Olthar Schöne e Rafael Seligmann. Salientamos ainda a tese de doutoramento de Inga-Maria Kühl, *Zwischen Trauma, Traum und Tradition: Identitätskonstruktionen in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur* (Universidade de Berlim, 2001), onde algumas das questões essenciais a esta temática são apresentadas e ilustradas com exemplos retirados de textos das autoras de origem judaica Esther Dischereit (*Jöemis Tisch*, 1988) e Katja Behrens (*Die dreizehnte Fee*, 1983). A tese de doutoramento de Katja Schubert, *Notwendige Umwege. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen in Deutschland und Frankreich nach Auschwitz*, apresentada em 2001 às Universidades de Berlim e Paris, traça ainda um percurso do discurso autobiográfico de mulheres alemãs e francesas de origem judaica, desde a primeira até à segunda geração. No trabalho de Schubert, as autoras Barbara Honigmann e Esther Dischereit são as representantes alemãs desta segunda geração. Em Portugal, regista-se a tese de mestrado de Esmeraldina Dias Martins *Identidade, memória e trauma. Um estudo sobre ‘Suche nach M.’ de Doron Rabinovici*, defendida em 2003, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

No que concerne ao tratamento da mesma questão a partir da perspectiva da geração pós-Shoah alemã (não-judaica), esta pesquisa apresenta-se ainda mais

limitada, destacando-se aqui a monografia de Elena Agazzi *Erinnerte und rekonstruierte Geschichte. Drei Generationen Schriftsteller und die Fragen der Vergangenheit* (2005), onde, depois de algumas referências a textos de W.G. Sebald, Hans Ulrich Treichel e Michael Kleeberg – escritores de ‘segunda geração’ –, é dedicado (apenas) um capítulo à chamada “terceira geração” de autores alemães, mais concretamente a Tanja Langer, Jens Sparschuh, Judith Kuckart e Marcel Beyer.

Outro aspecto que, de acordo com a nossa opinião, se reveste de uma importância central mas que, nos estudos acima referenciados, não foi abordado de uma forma mais focalizada, é a questão da transferência do trauma e da culpa, problematizada a partir de dados fornecidos pela Psicologia.

Para além destes aspectos, verificámos também que o nome e a obra dos dois autores que seleccionámos para análise se encontram ainda pouco divulgados no nosso país, destacando-se apenas o romance *Suche nach M.* de Doron Rabinovici que, como já referimos, foi alvo de análise e reflexão em apenas um estudo académico.

Posto isto, a presente tese procurará resolver alguns problemas ou preencher algumas lacunas que consideramos ainda persistirem:

1. Enfocar em simultâneo a perspectiva judaica e a perspectiva não-judaica, abordagem que, até ao momento, ainda não foi formulada no mesmo *corpus*;
2. Observar resultados obtidos no âmbito da Psicologia, abordagens que, pela natureza do assunto aqui versado, prestam um amplo contributo para a compreensão dos mecanismos responsáveis pela formação e transmissão de traumas;
3. Verificar se conteúdos enunciados em tecido ficcional são consistentes com os estudos da Psicologia que documentam os comportamentos resultantes da transferência do trauma;
4. Articular conhecimento proveniente de diferentes áreas, tais como as Ciências Sociais e Humanas, a Psicologia e a Literatura, com o propósito de formar uma moldura agregadora que permita uma perspetivação do fenómeno da transgeracionalidade do Holocausto a partir de diferentes primas;

5. Por fim, dar visibilidade a dois autores desta “segunda geração”, cuja obra, embora travejada num discurso ficcional, reflecte a realidade muito concreta de uma geração de indivíduos que procura construir a sua identidade sob o legado de um passado de índole disruptiva.

Temos, por um lado, Jan Koneffke (1960), autor ainda desconhecido em Portugal, mas já laureado com diversos prémios e bolsas de estudo. No espaço linguístico alemão, Koneffke conhece a notoriedade depois da recepção positiva alcançada com *Paul Schatz im Uhrenkasten*, em 2000. Nos Dicionários de Literatura *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (Arnold, Sven R., 1996) e *Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945* (Kraft, Thomas (Hrsg.), 2003: 713-714) encontramos alguns dados biográficos, indicações gerais sobre a produção lírica e algumas considerações sobre a prosa deste autor. O seu nome não consta, porém, em nenhuma das Histórias da Literatura que consultámos. Para além da recepção ao nível da imprensa, não se tem verificado um tratamento mais apurado da obra deste escritor; com efeito, e à excepção dos artigos de Sven Robert Arnold e Stefan Neuhaus, publicados na colecção *Fußnoten zur Literatur* (Fröhlich, 2001), não se registam quaisquer outros estudos relativos ao romance *Paul Schatz im Uhrenkasten*. No que diz respeito ao segundo romance em apreço, *Eine Liebe am Tiber* (2004), também não foram encontradas quaisquer referências académicas.

Doron Rabinovici, por seu turno, tem obtido mais ecos ao nível da crítica literária, o que será também um reflexo do actual desenvolvimento dos Estudos Judaicos e Estudos do Genocídio um pouco por todo o mundo (cf. *infra*, Parte II, 5). O seu nome consta ainda no Dicionário da Literatura *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* (Schruff, 2000²) e o romance *Suche nach M.*, publicado em 1997, assim como outros textos do autor, têm sido alvo de diversos estudos críticos (cf., por exemplo, Hanselle, 1997; Scheidl, 2003; Silverman, 1997; Vertlib, 1997), inclusivamente em Portugal, através da acima referida dissertação de mestrado de Esmeraldina Dias Martins. Relativamente ao romance *Ohnehin*, publicado em 2004, assinalam-se (apenas) os artigos de Matthias Beilein (2008) e de Maria-Regina Kecht (2008).

Entendemos que a problemática da vivência, da memória e da identidade das gerações nascidas no pós-guerra, sob a sombra do passado nacional-socialista, exige uma reflexão multidisciplinar. Será com base neste pressuposto que, na primeira parte deste estudo, apresentaremos aquelas que consideramos ser as questões mais pertinentes, que contribuem para a caracterização da relação com o passado e consequente construção identitária deste grupo específico de indivíduos.

Para tal, faremos uma incursão em diversas áreas científicas, começando pela abordagem histórica que, no primeiro capítulo, nos ajudará a compreender a amplitude do sentido de singularidade que subjaz a este acontecimento, assim como as várias fases que este processo de superação e integração do passado – que, de forma mais ou menos consensual, tem sido designado por *Vergangenheitsbewältigung* – tem atravessado. Ao falarmos sobre o Holocausto não nos poderíamos alienar das suas repercussões ao nível da psique humana, isto é, das questões do trauma e da culpa, individuais e colectivas, pelo que, no âmbito da Psicologia, procuraremos, ao longo do segundo capítulo, elencar algumas das questões relacionadas com o conceito de trauma e a sua transferência no seio das gerações familiares. No terceiro capítulo verificaremos qual o percurso e especificidades inerentes à evolução histórica, política e sociológica da comunidade judaica após 1945 e, por fim, no quarto capítulo, veremos como os desenvolvimentos e as agitações da década de sessenta são, no contexto específico da sociedade alemã, por um lado, ecos de todo um movimento global, por outro lado, uma resposta ao passado histórico recente do país.

A segunda parte deste trabalho será inteiramente dedicada à questão da representação estetizada do Holocausto, mais especificamente à categoria que convencionalmente se designa por *Holocaustliteratur*, na qual se incluem, não apenas autores de origem judaica, mas também todos os outros cujos textos representam esse acontecimento histórico. Circunscrevendo, num primeiro passo, essa análise ao gesto autobiográfico de sobreviventes judeus (“primeira geração”), assinalaremos, com base em pressupostos histórico-filosóficos, as premissas de

uma literatura do testemunho, reflectiremos sobre os conceitos de “facto” e ficção” no contexto particular da articulação de memórias e, num novo confronto entre história e memória, teceremos algumas considerações que procurarão desmontar a visão maniqueísta que sobranceia alguns discursos em torno da linguagem utilizada na verbalização de memórias e na produção de enunciados historiográficos.

Ainda na segunda parte da presente dissertação, faremos a transição da “primeira” para a “segunda geração”, a “jovem literatura alemã”, tal como tem vindo a ser designada pela crítica. Esta nova fase literária é composta por uma geração de autores, de origem judaica e não-judaica, para quem o Holocausto, mesmo embora não tendo sido testemunhado, se assume como um elemento-chave nas suas encenações literárias. Ao fundir fontes históricas, com *estórias* orais narradas por familiares, com apontamentos ficcionais, estes autores revisitam ciclicamente o passado histórico. Esta realidade denota, por um lado, a vontade de quebrar o silêncio e de romper com o tabu na verbalização de experiências, na expressão do trauma e no complexo de culpa, transmitidos num espaço inter-geracional; por outro lado, comprova o carácter transgeracional deste acontecimento histórico que, volvidas mais de seis décadas, continua a ensombrar as vivências de uma geração de indivíduos.

Na terceira e última parte deste trabalho pretende-se, fundamentalmente, ilustrar algumas das ideias formuladas anteriormente com base em textos produzidos por representantes da segunda geração. Para tal, recorreremos à análise do trabalho dos dois autores de expressão alemã nascidos na década de sessenta, Doron Rabinovici e Jan Koneffke. Não obstante os percursos e histórias familiares distintos (cf. Parte II, 5.3), ambos os autores, através da criação de um leque de figuras com origens diferenciadas, reflectem sobre os dois lados do conflito, apresentando a perspectiva dos descendentes das vítimas e a perspectiva dos descendentes dos criminosos nazis.

Do austríaco e judeu Doron Rabinovici analisaremos as obras *Suche nach M.* (1997) e *Ohnehin* (2004) e do alemão Jan Koneffke daremos enfoque às obras *Paul Schatz im Uhrenkasten* (2000) e *Eine Liebe am Tiber* (2004).

Não é nosso objectivo, porém, proceder a uma exegese exhaustiva de cada um destes textos. À semelhança de outros estudos anteriores (Schruff, 2000¹; Kühl, 2001; Agazzi, 2005), pretende-se adoptar uma metodologia mais pragmática que privilegie a enunciação dos aspectos mais relevantes na ilustração do quadro identitário do sujeito em análise. Será nos romances dos autores atrás referidos que iremos encontrar manifestações da realidade, evidências históricas e referências culturais que representam o padrão identitário de uma geração de indivíduos. Não se tratará, portanto, de uma análise estético-literária no sentido hermenêutico da concepção, mas de uma análise qualitativa de conteúdos que procura adequar textos literários ao propósito de análise cultural estabelecido para este trabalho.

Na mesma medida, apresentaremos, sob a forma de excuro, quatro breves digressões que pretendem, sobretudo, fortalecer a tese da transgeracionalidade do Holocausto, alargando a amostra de textos seleccionados a outros exemplos da literatura de expressão alemã. Assim, e após a análise de cada um dos romances de Doron Rabinovici e Jan Koneffke, propomos uma passagem por quatro romances autobiográficos dos autores Ruth Klüger (*1931) e Ilse Aichinger (*1921), representantes da chamada “primeira geração”, e Robert Schindel (*1944) e Viola Roggenkamp (*1948), como representantes da geração que antecede à geração dos autores Rabinovici e Koneffke.

PARTE I

1. O Holocausto e a questão da *Vergangenheitsbewältigung*

*Unsere Generation, wir wurden alle mit einer
blauen Nummer am Arm geboren.*

"Navah Bein", SM

*Ach, ich bin diese verdammte Vergangenheit leid,
die uns in einen Abgrund zieht, den wir, du und ich,
nicht verschuldet haben.*

"Sebastian Wieland", LT

Há três décadas atrás, momento em que se assistiu ao início de um debate mais expressivo a respeito do extermínio nazi, Raul Hilberg, conhecido historiador e sobrevivente judeu, dirigiu-se aos seus leitores e questionou se não ficaríamos mais felizes se ele conseguisse demonstrar que todos aqueles que assumiram o papel de perpetradores, durante os doze anos de ditadura nacional-socialista, eram loucos. Esta possibilidade de uma falsa felicidade seria, contudo, de imediato negada, concluindo Hilberg que os acontecimentos verificados na Alemanha entre 1933 e 1945, orquestrados e praticados por indivíduos instruídos, vão muito além da compreensão humana e que o Homem tem que se render à evidência de que perdeu o controlo sobre o funcionamento das instituições sociais, das estruturas burocráticas e da tecnologia¹ (Bauman, 1998: 106; Levi/Rothberg, 2003: 82).

¹ Hilberg, Raul (1980), "Significance of the Holocaust", in: Friedlander, Henry / Milton Sybil (Orgs.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, New York, Kraus International Publications, 101-102.

O período em que a Alemanha viveu sob a égide nazi não tem apenas como característica mais negativa a irrupção de uma guerra mundial; este momento histórico é também sinónimo de devastação física, psicológica, social e moral e da mais violenta e hostil actuação do Homem contra si próprio, alguma vez conhecida na história da Modernidade. Com efeito, durante este período assistiu-se à implementação de uma série de medidas que – desde a construção do primeiro campo de trabalho em Dachau, em 1933, passando pelos vários *Pogroms* (de entre os quais se destaca a *Reichskristallnacht*, a 9 de Novembro de 1938), até à construção de guetos e consequente deslocação de pessoas, e culminando no estabelecimento de uma vasta rede de campos de trabalho e de concentração, onde sucumbiram milhões de indivíduos – viriam a marcar profundamente a história da Alemanha e da humanidade.

O conjunto de acontecimentos que caracterizaram a política de discriminação e genocídio, levada a cabo pela Alemanha nazi, não se deixa conceptualizar de forma consensual, desembocando, por isso, num mar de diferentes formulações terminológicas. Holocausto, Shoah ou Auschwitz são as várias designações que, frequentemente de forma alternada e à margem de polémicas, são utilizadas na referência àquele momento histórico:

“Holocausto”, do grego *holocaustos* e do latim *holocaustum* (“holo” – total, “caustum” – queimado), em termos bíblicos significa imolação pelo fogo de uma hóstia, ou seja, de uma pessoa ou animal oferecido em sacrifício a uma divindade em troca da redenção das vítimas. Todavia, o filósofo italiano Giorgio Agamben verifica que o termo “holocausto” sofreu uma mutação semântica, passando a designar um sacrifício supremo, sem as implicações superiores ou sagradas que encontramos nas indicações bíblicas (Agamben, 1999: 35). O termo que hoje utilizamos adquiriu um valor mais figurativo do que literal, visto que, apartada de quaisquer referências religiosas, a morte de milhões de judeus foi planeada e perpetrada por um sistema político que intentou exterminar seres humanos. Tendo em conta que estas mortes não obedeceram a nenhum ritual religioso e que as vítimas não estavam cientes do rumo das suas vidas, o termo “holocausto” é pois declinado por alguns e preterido pelo termo “Shoah”: uma catástrofe natural ou uma devastação enviadas por Deus.

Todavia este termo também não será o mais correcto, tal como conclui Irene Heidelberger-Leonard: “Die Vernichtung der europäischen Juden war eben keine Naturkatastrophe, sie ist von Menschen verursacht worden” (Heidelberger-Leonard, 1996: 21). Este período é igualmente designado de “Auschwitz”, a cidade onde foi implantado o mais emblemático dos campos de concentração:

Der Name ‚Auschwitz‘ [gilt] als Synonym für die Verfolgung und millionenfache, bürokratisch organisierte und industriell durchgeführte Ermordung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten. [...] Einerseits bezieht er sich auf das größte nationalsozialistische Konzentrations- und Vernichtungslager in der Nähe von Krakau, wo zwischen 1,2 und 1,6 Millionen Juden ermordet wurden. Zugleich geht die Bedeutung des Namens aber über die historische Situierbarkeit des Lagers hinaus und bezeichnet ein Geschehen, das sich als ein Kernstück der modernen Gesellschaft erwiesen hat [...]. (Schubert, 2001:13)

As imagens que povoam o imaginário de cada um de nós quando se fala de Auschwitz serão, inevitavelmente, imagens de extrema violência e o sentimento que prevalecerá será o de perplexidade perante o que aconteceu. Mesmo volvido mais de meio século, o mundo continua a olhar com estranheza para a “catástrofe alemã” (Schlie, 2000: 543) e constata-se uma certa recusa em lidar com os factos desse passado como algo que efectivamente já passou e está guardado numa das gavetas da história da humanidade. O Holocausto possui, na verdade, um sentido de singularidade que nenhum outro momento da história conheceu e o seu espectro atinge não só os que nele estiveram directamente envolvidos, mas também todos os indivíduos na generalidade. D.G. Myers apresenta uma possível justificação para tal atitude, defendendo o seguinte:

The Holocaust was an enormity unprecedented and perhaps even unique in human history. [...] The enormity lies not in the numbers that were killed, nor in the 'racial' identity of the victims, but in the objective of final, total extermination. [...] Because its objectives were finality and totality, the Holocaust stands as a possible challenge to everything in existence. (Myers, 1999: 270)

Talvez pelo facto de desafiar os limites da própria razão, o Holocausto continua a assumir-se como objecto continuado de estudo e a servir de motivação às inúmeras reflexões e análises que emergem regularmente na comunidade científica de todo o mundo. Não obstante o número elevado de publicações, com diferentes abordagens e perspectivas disciplinares, nomeadamente em áreas como a História, a Filosofia, a Psicologia, a Sociologia ou a Literatura², mantém-se consensual o carácter singular deste acontecimento histórico.

Esta singularidade é reconhecida, por exemplo, pelo historiador britânico Dan Stone. No artigo “Genocide as Transgression”, Stone considera o Holocausto um episódio histórico de genocídio, apontando, contudo, para o facto de se tratar de um fenómeno único, pertencente ao que chamou “categoria autónoma de genocídio” (Stone, 2004: 46). Ao invés de outros genocídios, os perpetradores nazis não tinham um interesse pessoal específico, isto é, os assassinatos que ocorreram eram “apenas” consequência de um processo burocrático e os seus agentes respeitavam um conjunto de regras que cumpriam sem sinal de fúria ou emoção. O extermínio nazi funcionou de acordo com o princípio de que seres humanos poderiam ser

² Gostaríamos aqui de destacar o trabalho levado a cabo pelos organizadores de *The Holocaust. Theoretical Readings* (Levi/Rothberg, 2003), monografia que reúne um conjunto de textos indispensáveis em que, a partir de diferentes perspectivas, são debatidas as questões essenciais relacionadas com o Holocausto. Organizada por áreas, esta obra abarca os contributos de nomes proeminentes, como por exemplo, Primo Levi, Jean Améry, Charlotte Delbo, Ruth Klüger, Saul Friedländer, Dan Diner, Zygmunt Bauman, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Cathy Caruth, Domick LaCapra, Eric L. Santner, Giorgio Agamben, Berel Lang, James E. Young, Liliane Weissberg e Mariane Hirsch. A memória e a experiência dos sobreviventes, as perspectivas da História e da Filosofia, questões relacionados com o trauma, a problemática da Religião, da Ética e da Justiça, questões inerentes ao género, assim como a questão da representação artística depois de Auschwitz e ainda a pós-memória são as várias temáticas apresentadas.

“tratados” numa espécie de sistema de “linha de montagem, num ambiente calmo e industrial” (Stone, 2004: 46). De acordo com Stone, esta atmosfera industrial opõe-se aos genocídios “tradicionais” onde a paixão, a emoção e o sangue quente invade o espírito dos assassinos. O historiador aponta para o caso do Ruanda: em 1994, num período de apenas três meses, mais de 800.000 Tutsis morreram pela mão dos Hutus, muitos deles com golpes de catana. A imagem da catana, que muito se aproxima da imagem da selvajaria, conduz-nos a uma ideia de uma sociedade baseada no sentimento, nos rituais e numa forte ligação a um líder carismático. Este cenário rudimentar será muito diferente do cenário tecnológico usado pelos nazis cinco décadas antes do conflito africano. Stone defende, em suma, que o Holocausto como genocídio não é único, mas possui características únicas que o demarcam dos restantes assassinios em massa. A industrialização da morte, engenhosamente planeada e perpetrada, e ainda o facto de ter ocorrido no coração da Europa civilizada contribuem para o sentido de enormidade que lhe está há muito subjacente³.

Defendendo uma posição idêntica, também Gunnar Heinsohn considera que o Holocausto contraria o postulado da razão defendido no processo da Modernidade e recua a uma barbárie primitiva. O seu carácter único reside

³ Recentemente, num Seminário Internacional subordinado ao tema “Representações de Violência”, organizado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, a 19.09.2008, José Manuel Pureza apresentou uma comunicação que intitulou “A turbulência das zonas periféricas: estereótipos, representações e violências reais”. Este especialista em Direito e Relações Internacionais defendeu a tese de que a violência tende a ser ignorada, ou menos considerada, quando é praticada em locais a que chamou “periféricos”, isto é, locais normalmente associados ao caos e à turbulência, ao perigo e à ameaça, locais exóticos, locais “invisíveis” onde persiste uma violência endémica, em suma, locais que se afastam do “núcleo”, isto é, o lugar da razão e da ordem.

Com base na teoria de José M. Pureza, encontramos, assim, mais um argumento que reforça o carácter singular do Holocausto: recuperando ainda o exemplo do Ruanda, podemos considerar que este país africano se tratará de uma “zona periférica” que, no imaginário de cada um de nós, Ocidentais, se caracteriza por ser um local instável, onde a qualquer momento podem surgir novos crimes contra a Humanidade. A Alemanha, pelo contrário, assume-se como o centro da razão, lugar onde a violência não é socialmente aceite. E é esta percepção humanista do mundo ocidental, de que a violência é algo condenável a que racionalmente não recorremos sempre que é necessário dirimir conflitos, que conduz ao efeito de estranheza e perplexidade perante o que aconteceu. Porque a Alemanha é uma “zona nuclear” e não “periférica”, o genocídio dos judeus não é percebido da mesma forma que o genocídio étnico do Ruanda é percebido, daí o carácter de unicidade que lhe é atribuído.

ainda no facto de que nega o postulado fundamental da sociedade ocidental Judaico-Cristã – a proibição de crimes contra o próximo – na medida em que é cometido genocídio contra o grupo que introduziu o monoteísmo e a lei fundamental dessa mesma civilização. Ainda segundo Heinsohn, o Holocausto radicar-se-á, não numa questão ideológica, mas numa tentativa de regressar às sociedades viris, governadas por uma força marcial que legitima o assassinio em massa (Heinsohn, 1995: 65). Seguindo este mesmo fio condutor, também Dominick LaCapra é peremptório em atribuir um carácter de singularidade ao acontecimento, considerando-o particularmente chocante devido à:

[...] conjunction of a technological framework and all that is associated with it in the Nazi context (including racial 'science', eugenics, and medicalization based on purity of blood) with the return of a repressed – seemingly out of place or *unheimlich* – sacrificialism in the attempt to cleanse (or purify) the *Volksgemeinschaft* and fulfill the leader's will by getting rid of Jews as polluting, dangerous, phobic (or ritually impure) objects. (LaCapra, 1997: 268s.)

De acordo com o historiador Ulrich Schlie, o momento presente de cada realidade social e política tem o seu início sempre na última catástrofe (Schlie, 2000: 543) e no caso particular do contexto alemão, a Segunda Grande Guerra e o Holocausto continuam a ser um momento fulcral, que marca ou influencia a análise do presente. É feto principal do presente trabalho avaliar como este acontecimento histórico, a “última catástrofe” que ocorreu na Alemanha, e os inevitáveis danos provocados a quem nele esteve ligado, atravessaram décadas e ainda se manifestam no comportamento de muitos indivíduos, padrão comportamental defendido, entre outros, por Ferec Erös:

The consequences of the trauma of Holocaust include long term, transgenerational identity losses, wounds and crisis on the individual as well as on the group and community level. (Erös, 2003: 1)

Partilhando este mesmo sentimento, o psicólogo Dan Bar-On⁴, educado no seio de uma comunidade judaica israelita martirizada pelas perdas irreparáveis do Holocausto, descreve da seguinte forma, no capítulo introdutório do livro *Die Last des Schweigens*⁵, o modo como esse acontecimento singular, volvidas várias décadas, é ainda percepcionado pelo povo judeu:

Als Israeli lebe ich in einer Kultur der Opfer. Der Holocaust ist noch immer eine offene Wunde für viele meiner Mitmenschen. Mehr als ein Viertel der Bevölkerung ist direkt oder indirekt von ihm Betroffen. [...] In dieser Kultur sind die Täter des Holocaust nach wie vor gleichbedeutend mit dem Bösen an sich. [...] Wie den meisten Kindern meiner Generation wurde mir dieses Schwarzweißdenken vererbt: das Unmenschliche gegenüber dem Opfer. (Bar-On, 2004: 28-29)

Não obstante esta herança de um juízo a “preto e branco”, Dan Bar-On não tem circunscrito o estudo do trauma aos sobreviventes e aos seus descendentes. Conhecer a história de uma família alemã que decidira emigrar, recusando viver numa sociedade sujeita ao regime nacional-socialista, suscitou o seu interesse pelos “herdeiros” dos criminosos nazis, nomeadamente, pela forma como estes indivíduos observam e lidam, por um lado, com o passado dos pais – não raras vezes, obscuro e camuflado – e por outro lado, com o passado histórico da nação alemã.

⁴ Dan Bar-On nasceu em 1938 em Haifa, na Palestina. É filho de judeus alemães que, após a ascensão ao poder de Adolf Hitler, em 1933, deixaram o país. Coursou Psicologia em Israel. Actualmente desempenha funções docentes e desenvolve projectos científicos na Universidade Ben Gurion, em Beer Sheva, Israel. Tem dedicado as duas últimas décadas a estudar as consequências transgeracionais do Holocausto, analisando as respostas comportamentais quer dos filhos dos sobreviventes, quer dos filhos dos criminosos nazis. Bar-On tem promovido ainda vários encontros entre estes dois grupos e é vasta a bibliografia que tem produzido sobre este tema.

⁵ *The Legacy of Silence* teve a sua primeira edição em 1989 nos Estados Unidos da América. Foi traduzido e publicado pela primeira vez na Alemanha em 1993; em 1996 é publicada a segunda edição e, mais recentemente, em 2004, surgiu a terceira edição.

O início da pesquisa de Dan Bar-On remonta ao ano de 1985, momento em que, depois de ter acompanhado durante vários anos pacientes filhos de sobreviventes do Holocausto, partiu para a Alemanha com o intuito de encontrar e entrevistar descendentes de antigos soldados nazis. Seria logo na primeira de uma série de viagens que Bar-On constataria que a sociedade alemã se relacionava com o passado histórico nacional-socialista através do silêncio e da indiferença e que a relação da segunda geração com esse acontecimento nunca havia sido alvo de qualquer problematização ou reflexão (Bar-On, 2004: 15).

Numa primeira análise, este silêncio poderia ser interpretado como um condicionamento a um passado que estaria já superado. Mas um olhar mais aprofundado, porém, demonstraria que este não é o caso alemão. Superar e dominar o passado nacional-socialista – isto é, atribuir-lhe o mesmo peso que se atribui a outros momentos históricos que, com o passar do tempo acabam por se esbater, parece não ser uma tarefa de fácil execução. E esta dificuldade, como veremos posteriormente (cf. parte II, 5; parte III), é transversal aos dois grupos objecto da nossa análise: tantos judeus como não-judeus de segunda e terceira gerações se debatem com o mesmo problema, isto é, com as dificuldades causadas pela integração de elementos de índole violenta no processo da sua construção identitária.

Estas dificuldades podem ser identificadas nas citações que transcrevemos em epígrafe. Estes breves excertos, retirados dos romances *Suche nach M.* (D. Rabinovici) e *Eine Liebe am Tiber* (J. Koneffke), resumem o sentimento generalizado das gerações judaica e alemã nascidas no pós-1945: por um lado, a perspectiva judaica que denuncia, na primeira citação, o sentimento de um trauma herdado dos progenitores. O trauma e a dor da difícil sobrevivência num universo pós-Shoah são, através de comportamentos mais ou menos patológicos, transmitidos aos filhos que, não obstante não terem vivido os anos de repressão e de clausura, sentem a mesma frustração e a mesma dor (cf. *infra*, parte I, 2.2). Por outro lado, a perspectiva alemã que, na segunda citação, traduz os sentimentos dos filhos dos criminosos de guerra, que sentem o peso do silêncio dos pais e o peso da memória colectiva de um país que se ressent de fortes sentimentos de culpa e de vergonha.

A culpa histórica dos alemães desagua num conceito que designa o processo específico da nação alemã e da sua relação com o regime totalitário que marcou de forma singular e perene o seu passado: o conceito de *Vergangenheitsbewältigung*, o domínio e a integração do passado. Embora este termo tenha já sido interiorizado e, por isso, globalmente aceite como algo que define as várias fases pelas quais a nação alemã tem passado na tentativa de superar o Holocausto, persistem ainda algumas vozes dissonantes que recusam esta terminologia comumente adoptada.

Um desses casos é o historiador Ulrich Schlie, que considera este termo uma palavra infeliz e demasiado vaga, que incorreu num uso excessivamente comum e que encara o Holocausto como um problema que possa ser ultrapassado, tal como se de um problema matemático se tratasse (Schlie, 2000: 547). O historiador Norbert Frei declina igualmente o uso inadequado desta terminologia e propõe o termo *Vergangenheitspolitik*⁶ como sendo o mais correcto para designar os primeiros anos após o final da guerra (*apud* Schlie, 2000: 547). “Política do passado”, todavia, também não nos parece a solução mais acertada, visto que o termo se refere essencialmente ao processo político específico levado a cabo no decorrer da primeira década após o final da guerra que, sob as directivas de Konrad Adenauer, visava a reintegração social de antigos nazis. Como veremos, o processo de superação e integração do passado nazi ultrapassa largamente os limites temporais do pós-guerra.

A este mesmo propósito, também Eva Bauer Lucca⁷, citada por Elena Agazzi, considera o conceito *Vergangenheitsbewältigung* desadequado. Reconhecendo a presença onnipresente do passado, esta investigadora de origem suíça, caracteriza da seguinte forma o problemático e questionável conceito enquanto topos incontornável no contexto cultural alemão:

⁶ Norbert Frei (1996), *Vergangenheitspolitik: die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, Munique, DTV

⁷ Lucca, E.B. (2002), “‘In den Keller unserer Gedächtnisse’: Erinnerungsmuster und literarische ‘Vergangenheitsbewältigung’ in der zweiten und dritten Generation”, in: Chiarloni, Anna. (Hrsg.), *La prosa della riunificazione. Il romanzo in lingua tedesca dopo il 1989*, Alessandria: 41-67; aqui: 42

Der Begriff ist ebenso populär wie umstritten und bezeichnet die eigentliche Problemstellung nur unscharf, denn nicht die Vergangenheit kann bewältigt werden, sondern nur die belastenden Folgen eines vergangenen politischen Ereignisses durch die Nachlebenden. (*apud* Agazzi, 2005: 34)

A primeira tentativa de dominar e superar o passado nazi terá sido o julgamento de Nuremberga, nos anos de 1945 e 1946. Neste Tribunal Militar Internacional foram julgados e condenados aqueles que, ao serviço do regime nacional-socialista, perpetraram crimes contra a humanidade, apurando-se desta forma culpas e responsabilizando-se, em última instância, a Alemanha pelos actos cometidos.

Volvidas cerca de duas décadas, após um período de silêncio motivado, possivelmente, pela vontade de reconstrução física e recuperação moral das vítimas, deu-se o início de uma consciência pública, mais generalizada, face aos crimes cometidos durante o Holocausto nazi. Em 1961, Adolf Eichmann que, no final da guerra escapara de um campo norte-americano, foi encontrado e capturado na Argentina pela *Mossad*, os serviços secretos israelitas. Em Israel e sob o olhar de todo o mundo, o antigo tenente-coronel da *Schutzstaffel* responsável pelos assuntos judaicos, foi julgado por crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Com transmissão televisiva, este processo envolveu cerca de cem testemunhas, ouvidas durante quatro meses. Depois de alegar que apenas cumprira ordens, Eichmann viria a ser condenado à morte por enforcamento.

Entre 1963 e 1965, o passado nacional-socialista e a culpa alemã são de novo trazidos a lume quando, no processo de Auschwitz, são julgados os indivíduos que cometeram crimes naquele campo de concentração. É ainda na década de sessenta que, confrontando-se com os factos históricos, a geração que nasceu após o final da guerra toma consciência do passado dos progenitores e, quebrando o silêncio até então imposto, os interroga, questionando a sua passividade e a sua culpa – ou por terem colaborado, ou por não terem feito nada para evitar o elevado número de mortes. A insurreição desta geração mais jovem vai culminar nos movimentos estudantis de 1968 e

na posterior tomada de posições mais extremadas de alguns grupos terroristas (cf. *infra*, parte I, 4).

Não obstante todos estes acontecimentos, levados a cabo num domínio mais político e jurídico, seria somente no final da década de 1970 que o passado nazi e a culpa histórica dos alemães viriam a ser levados a um domínio público mais abrangente. Em Janeiro de 1979, a emissora alemã WDF transmite a série televisiva “Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss”, realizada por Marvin Chomsky, nos Estados Unidos⁸. A série teve grande impacto, sobretudo a nível social e político, na medida em que despertou a memória colectiva dos alemães e promoveu novas discussões acerca da responsabilidade alemã no conflito. A série motivou igualmente o debate polémico e a crítica feroz por parte de algumas individualidades judaicas. O crítico mais acérrimo terá sido Elie Wiesel que, num artigo do *New York Times*, considerou esta representação televisiva uma banalização do Holocausto, ao transformar um acontecimento ontológico numa telenovela. Wiesel considerou ainda que a série foi uma ofensa, não só para aqueles que morreram, como também para aqueles que sobreviveram, e que os erros graves que encontrou poderiam levar espectadores menos informados a não distinguir a realidade da ficção (*apud* Wilke, 2005: 2).

Criticada por uns, elogiada por outros, esta série revelou ser um acontecimento televisivo e um marco importante no reconhecimento do próprio passado. O seu título – Holocausto – foi igualmente alvo de polémica, na medida em que o conceito foi, a partir desse momento, adoptado como termo designador do extermínio judaico. A polémica reside no facto de o conceito não ser unanimemente aceite, principalmente pelo grupo mais visado, a comunidade judaica.

⁸ “Holocausto – A história da família Weiss” foi primeiramente emitida pela norte-americana NBC, em Abril de 1978. Trata-se de uma saga familiar, narrada no contexto da Alemanha nazi e protagonizada por James Woods e Meryl Streep. Obteve enorme sucesso, tendo alcançado cerca de 220 milhões de telespectadores nos Estados Unidos e na Europa. A série dá conta do percurso de Karl Weiss e Inga Helms, casal que contraiu matrimónio na cidade de Berlim, no ano de 1935. Apesar de serem ambos alemães, Karl nasceu no seio de uma família de origem judaica, o que, depois da promulgação das Leis de Nuremberga, nesse mesmo ano, é considerado um crime de *Rassenschande*. (cf. www.museum.tv/archives.htm)

A questão da *Vergangenheitsbewältigung* volta a ocupar um lugar central no ano de 1986, período em que teve início uma discussão entre historiadores e intelectuais sobre a responsabilidade e a culpa histórica dos alemães no extermínio nazi – a *Historikerstreit*. Este debate público, esgrimido na imprensa alemã através de cartas dirigidas aos editores, teve como protagonistas, de um lado Ernst Nolte e, do outro, Jürgen Habermas.

Ernst Nolte, a 6 Junho de 1986, publicou o artigo “Vergangenheit, die nicht vergehen will” no diário alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Nolte, 1987: 39-47). Nesse artigo, Nolte afirma que todo o passado, a um dado momento e naturalmente, se situa num ponto da história, considerando-se, então, ultrapassado ou superado. Mas o passado alemão – o da ditadura nacional-socialista – reveste-se de um carácter de tal forma excepcional que não consegue libertar-se do peso que normalmente os outros passados exercem somente sobre os indivíduos que, de facto, o viveram. Este passado não só não passa, como parece que está cada vez mais vivo e com maior vigor. Nolte interrogou então o leitor, questionando-o porque é que o passado alemão se distingue dos outros passados, porque é que não é marcado finalmente um “ponto final” sobre as inúmeras reflexões e discursos tecidos em torno deste acontecimento, porque é que, em suma, não é analisado como um tempo histórico que aconteceu em virtude de uma conjuntura política específica (*idem*: 45). Ernst Nolte, adoptando uma atitude conservadora⁹, procurou fortalecer a identidade dos alemães e exacerbar nestes um sentimento de nacionalismo e patriotismo. Deste modo, e apontando o Marxismo e o Bolchevismo como outros momentos da história, onde também se cometeram crimes hediondos, questionou a singularidade do Holocausto e relativizou-o. Ernst Nolte defende ainda que a política nacional-socialista poderá ter sido “uma reacção nascida do medo da ameaça destruidora dos Bolcheviques” (Nolte, 1987: 45) e deu como exemplo desse receio o caso dos soldados de guerra alemães presos em prisões russas, em “Rattenkäfig” (*ibidem*). O historiador relativiza igualmente as premissas do Holocausto como destruição do povo judeu, na medida em que, à

⁹ O grupo de historiadores mais conservadores que seguiu a linha de pensamento de Ernst Nolte é também designado de “revisionista”.

excepção da “inovação técnica” das câmaras de gás, o anti-semitismo é um fenómeno social que já existia antes da *Machtergreifung*, na Alemanha e em outros pontos do mundo (Nolte, 1987: 41s.).

É contra esta atitude que se insurge um grupo de historiadores mais liberais, de entre os quais se destaca Jürgen Habermas¹⁰ que, no artigo “Eine Art Schadenabwicklung”, publicado a 11 de Julho de 1986 no jornal *Die Zeit*¹¹, contesta veementemente a tese defendida por Nolte e acusa os historiadores conservadores de tentarem branquear o passado alemão. Também Robert Leicht, à data chefe de redacção no semanário *Die Zeit*, critica, no artigo “Nur das Hinsehen macht uns frei”, as posições defendidas por Nolte, nomeadamente a comparação entre Hitler e Estaline, entre os campos de concentração nazis e os *gulag* russos, por considerar que os actos bárbaros dos outros não desculpam ou minimizam os próprios actos (Leicht, 1987: 361-366). Leicht reconhece, todavia, que, de facto, o passado nazi se transformou numa sombra sob a qual a Alemanha continua a viver, não obstante a normalidade democrática de várias décadas ou a prontidão resignada em suportar as consequências da guerra, referindo-se aqui, nomeadamente, à divisão da Alemanha. Leicht assume que, na verdade, o passado parece estar cada vez mais vivo e a herança desse passado continua a ser transmitida às gerações que nasceram após 1945: “Gewiss, keiner der Nachgeborenen kann am Dritten Reich schuldig sein. Aber in der Geschichte der Völker gibt es keinen Erbverzicht” (*idem*: 366).

¹⁰ Curiosamente quem respondeu primeiramente ao artigo de Nolte foi Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo. Os restantes intervenientes na discussão são todos, de facto, historiadores: pelo lado conservador encontramos Michael Stürmer, Andreas Hilgruber e Ernst Nolte; pelo lado liberal, também designados de “ala esquerda”, encontramos nomes como os de Martin Broszat, Eberhard Jäckel, Hans Ulrich Wehler, Hans e Wolfgang Mommsen. De referir ainda que os membros do grupo liberal actuaram de forma autónoma, não tendo havido, por isso, um círculo de discussões em que o problema fosse debatido ou fossem elaborados novos artigos de opinião contra os revisionistas.

¹¹ Enquanto que o grupo conservador / revisionista publicava os seus artigos no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, com apoio de Joachim Fest – editor do jornal e biógrafo de Hitler –, o grupo liberal publicava no *Zeit*, *Frankfurter Rundschau* ou no *Spiegel*. Rudolf Augstein, editor desta última revista, era apoiante assumido do grupo liberal.

Uma década mais tarde, em 1996, quando esta polémica parecia estar já ultrapassada, a *Historikerstreit* vem de novo a lume com a publicação do livro do sociólogo e politólogo norte-americano de origem judaica Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*¹². A publicação, que reflecte sobre o fenómeno do anti-semitismo no processo do extermínio nazi, teve uma recepção dupla: por um lado foi entusiasticamente recebida por jornalistas e pelo público em geral¹³, por outro, Goldhagen foi negativamente criticado pela elite intelectual alemã, que se debruçava sobre o estudo desta temática.

A essência desta hostilidade reside na tese de Goldhagen que defende que o anti-semitismo é um traço da cultura alemã que vem já do século XIX e que o extermínio sistemático de milhões de judeus foi um “projecto nacional”, perpetrado por milhares de alemães, com o consentimento da restante população, que considera, de resto, uma comunidade genocida (Goldhagen, 1996: 406). Antes de tecermos outras considerações acerca da tese de Daniel Goldhagen – que intenta sobretudo dar uma resposta à questão central da *Historikerstreit*: será o nacional-socialismo comparável a outros regimes totalitários, ou, devido ao Holocausto, deverá ser percepcionado como singular? – propomos uma leitura do seguinte passo, retirado do livro em discussão:

The killing itself was a gruesome affair. After the walk through the woods, each of the Germans had to raise his gun to the back of the head, now face down on the ground, that had bobbed along beside him, pull the trigger, and watch the person, sometimes a little girl, twitch and then move no more. The Germans had to remain hardened to the crying

¹² *Hitler's Willing Executioners* é a versão revista da premiada tese de doutoramento em Ciências Políticas que Goldhagen apresentou na Universidade de Harvard. O livro, causador de um aceso debate polémico, tem uma versão alemã publicada, também em 1996, com o título *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, pela editora Wolf Jobst Siedler, em Berlim.

¹³ Richard Kamber aponta para 330.000 exemplares vendidos, somente na versão inglesa, e sublinha o número elevado de artigos publicados em jornais diários e semanários e em jornais e revistas científicas. Foram ainda publicados quatro livros que se debruçam sobre o teor do livro e a controvérsia subjacente. (Kamber, 2000: 157)

of the victims, to the crying of women, to the whimpering of children.
(Goldhagen, 1996: 218)

A partir deste parágrafo, deduzimos que Goldhagen defende que os soldados nazis (de forma indiscriminada, “the Germans”) cometeram os crimes descritos sem qualquer noção de justiça e com grande convicção. Não sentiam compaixão pelas suas vítimas, uma vez que estas eram observadas como um mal a erradicar. Em outros passos da sua tese, Goldhagen reforça ainda que a maioria dos colaboradores nazis era oriunda da classe média e que muitos destes homens manifestaram o seu interesse pelas ideias anti-semitas ainda antes da *Machtergreifung*. Não estávamos, portanto, perante um grupo de nazis de elite, mas sim, perante um grupo de homens comuns. Por fim, conclui que a *Endlösung* só foi possível porque o anti-semitismo é um sentimento endógeno do povo alemão, que há muito desejava o extermínio dos judeus. O anti-semitismo alemão, de acordo com Goldhagen, revestia-se de um carácter *sui generis*, era um “anti-semitismo eliminatório”, isto é, pautava-se não só pelo ódio, como também pelo desejo de liquidação física dos judeus:

Goldhagen [...] hat behauptet, daß die Deutschen keineswegs nur zur NS-Zeit, sondern lange vorher antisemitisch eingestellt gewesen seien. Innerhalb der deutschen Geschichte und Kultur habe es einen tief verwurzelten ‘eliminatorischen Antisemitismus’ gegeben. (Wippermann, 1997: 99)

Como já referimos, o livro de Goldhagen provocou enorme controvérsia, nomeadamente na Alemanha, onde o autor foi apelidado de “carrasco dos alemães”, que despertou um sentimento de culpa colectiva, transmitindo informações incorrectas e deturpadas (Wippermann, 1997: 99). O conhecido historiador alemão Eberhard Jäckel¹⁴ acusa o livro de ser “simplesmente mau” e de estar “repleto de erros”. Raul Hilberg, uma das autoridades máximas da área dos Estudos do Holocausto, caracteriza este trabalho como sendo um livro onde faltam conteúdo factual e rigor lógico. Jacob Neusner, rabi e professor de

¹⁴ Eberhard Jäckel foi inicialmente, e com frequência, consultado por Daniel Goldhagen aquando do processo de pesquisa para a sua tese.

Estudos Religiosos, defende que a Universidade de Harvard se desgraçou ao premiar uma tese de doutoramento com tamanha pretensão, emoção e violência e um trabalho onde escasseiam argumentos rigorosos (Kamber, 2000: 157).

Uma das críticas apontadas é o facto de Goldhagen ter centrado a sua análise no problema judeu, isto é, não ter mencionado os restantes cinco milhões de indivíduos assassinados (eslavos, testemunhas de Jeová, ciganos, comunistas, prostitutas e deficientes físicos e mentais). Uma outra lacuna científica é a suposição de que as testemunhas de Jeová, ao contrário dos judeus, não seriam obrigadas a trabalhar e não estariam sujeitas a um plano sistemático de extermínio, e ainda considerar que os polacos teriam tratamento privilegiado no campo, revelando assim um total desconhecimento do “Generalplan Ost” (Wippermann, 1997: 100s.). Em suma, a crítica de fundo apontada pelo historiador Wolfgang Wippermann ao trabalho de Goldhagen é o facto de *Hitler's Willing Executioners* considerar o Holocausto um acontecimento que apenas visou e lesou os judeus e que a premissa base do regime nacional-socialista seria “apenas” levar a cabo uma política anti-semita e nunca uma política sistemática de limpeza racial (*idem*: 102).

Porém, e não obstante as críticas acérrimas de outros historiadores alemães como, por exemplo, Hans Mommsen, Hans Ulrich Wehler ou Jürgen Kocka, o livro obteve enorme êxito junto do público. Jürgen Kocka justifica esse sucesso com base no estilo e linguagem enfáticos que Goldhagen utiliza:

[...] Dessen Stärke liege vor allem in der Darstellungsweise, die ohne Scheu die alltägliche Wirklichkeit der Mörder [...] zur Sprache bringe. Kocka sieht hier eine jüngere Generation von Forschern am Werk, die in der Schilderung des Grauens sich der Ästhetik der Medien annähert. (*apud* Ullrich, 1996: 2)

Muitos críticos, com efeito, consideram que a sua forma de narrar os eventos assenta numa linguagem que descrevem como sendo “pornográfica”, num estilo capaz de alcançar um excesso de identificação emocional a partir de várias formas de insensibilidade, do choque e de atitudes voyeuristas (Dean,

2004: 45). De facto, e como poderemos de seguida mais uma vez constatar, Daniel Goldhagen recorre a uma linguagem expressiva e enfática, faz uso de uma estética de violência e, com um estilo que provoca a indignação moral, elabora descrições que agitam e perturbam o leitor:

In all probability, a killer either shot a baby in its mother's arms, and perhaps the mother for good measure, or, as was sometimes the habit during these years, held it at arm's length by the leg, shooting it with a pistol. Perhaps the mother looked on in terror. The tiny corpse was then dropped like so much trash and left to rot. A life extinguished. (Goldhagen, 1996: 216)

Não obstante o elevado número de críticas negativas, Goldhagen encontrou também algum apoio dentro da comunidade científica. Em 1997 a revista *Blätter für deutsche und internationale Politik* atribuiu-lhe o “Prémio de Democracia”. No decorrer da cerimónia, discursaram Jürgen Habermas, que considerou o livro um correctivo à tradição alemã que tende a observar o próprio passado em termos de um pessimismo antropológico e um historicismo fatalista, e Jan Philipp Reemtsma, que congratulou Goldhagen pela ênfase que o autor deu à liberdade individual e à responsabilidade moral, descrevendo ainda essa monografia como um texto de referência que não deverá ser ignorado no futuro (Kamber, 2000: 158).

Dois anos após o debate em torno do texto de Goldhagen – discussão que somente reforça a ideia de que nem a discussão política, nem os confrontos mais individualizados, nem sequer a distância temporal contribuíram para uma ideia de normalização ou superação do passado alemão – surgiu um novo momento envolto em polémica, motivado pelo discurso de Martin Walser aquando da entrega do *Friedenpreis des Deutschen Buchhandels*. No discurso de agradecimento, proferido a 11 de Outubro de 1998 na Paulskirche de Frankfurt, Walser acusou os meios de comunicação de instrumentalizarem Auschwitz e reclamou o direito à normalização. O representante da comunidade judaica na Alemanha, Ignaz Bubis, reagiu negativamente e acusou Walser de defender um nacionalismo intelectual e um anti-semitismo velado. Martin

Walser considerou estas acusações um equívoco interpretativo, na medida em que a sua noção de normalização deveria ser entendida como um gesto de esquecimento, sem que, contudo, fossem negados os horrores do Holocausto. Bubis, por seu turno, entendia que normalização deveria ser traduzida por uma abertura à participação social e política dos judeus na Alemanha e, opondo-se à ideia de esquecimento ou recalcamento do passado, defendeu um esforço de preservação da memória das vítimas da Shoah (Jaecker, 2003).

Em suma, e ultrapassados a *Goldenhagen-Kontroverse* e o *Walser-Bubis-Debatte*, acontecimentos centrais que marcaram a década de 1990, constatamos que o “ponto final” reclamado por Nolte, no início da *Historikerstreit*, estará ainda longe de ser marcado. Se, no passado, se assumiram vontades e se desenvolveram esforços por conseguir uma *Vergangenheitsbewältigung*, isto é, a busca de uma forma de coexistir com o passado, de o superar e integrar, actualmente assiste-se a um esforço de preservação desse mesmo passado, aquilo a que o historiador Norbert Frei designa de *Vergangenheitsbewahrung* (apud Sznajder, 2005).

Um dos exemplos mais emblemáticos que expressa esta vontade de preservar o passado nacional-socialista, poderá ser reconhecido no recentemente inaugurado *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, o memorial que a cidade de Berlim, desde 12 de Maio de 2005, dedica aos judeus desaparecidos durante os anos de domínio nazi. Projectado pelo judeu norte-americano Peter Eisenman, o monumento ocupa uma área de cerca de 20.000 m², não muito longe das Portas de Brandeburgo e junto à antiga *Reichskanzlei* e *Bunker* de Adolf Hitler. O *Holocaust-Mahnmal*, como é designado de forma abreviada, é composto por 2711 blocos de betão, de diferentes alturas, que podem variar entre um e quatro metros. Estes blocos, atravessados por corredores bastante estreitos, de apenas 95 cm, assemelham-se a campas fúnebres, alinhadas de forma idêntica à dos antigos cemitérios judaicos em Praga ou Jerusalém. A forma labiríntica com que foi concebido deixa o visitante desorientado e inseguro, sentimentos que, de resto, caracterizaram a vivência judaica durante os anos de perseguição. Este enorme complexo é completado por um museu subterrâneo (onde estão

inscritos os nomes das vítimas judaicas do Holocausto), por diversas salas destinadas a exposições e colóquios e por uma livraria.

Este projecto, que data de 1988 e cuja iniciativa partiu de um conjunto de cidadãos liderados pela jornalista Lea Rosh e pelo historiador Eberhard Jäckel, não evoluiu de forma pacífica. Curiosamente, o intento deste grupo de indivíduos não recebeu críticas da ala política da direita – conhecida por relativizar o Holocausto e reclamar um “ponto final” – mas sim, de dois outros quadrantes: por um lado, os *Sinti und Roma*¹⁵ que protestaram contra a exclusão das restantes vítimas visadas durante o Holocausto e, por outro lado, alguns judeus proeminentes que defenderam que o Holocausto deveria ser lembrado em locais autênticos, como os campos de concentração (Knischewski/ Spittler, 2005: 26).

Depois de um primeiro concurso, lançado pelo chanceler Helmut Kohl e pelo Senado de Berlim, em 1992, onde nenhum dos projectos apresentados reuniu consenso, foi lançado um segundo, cinco anos mais tarde. Em 1998, Peter Eisemann apresentava-se como finalista e Gerhard Schröder, chanceler recém-eleito, continuava a apoiar o projecto. Porém, a construção do monumento manteve-se polémica, particularmente quando Martin Walser veio a público, em Outubro de 1998, afirmar que esta construção seria a “monumentalização da vergonha” (Gay, 2003: 155). Walter Jens, no mesmo ano, criticou também o projecto, defendendo que a dor não reclama dimensões bombásticas e que o horror evocado por Auschwitz exige antes o silêncio (Knischewski / Spittler, 2005: 32). Peter Reichel, politólogo de Hamburgo, considerou ainda que o gesto de honrar as vítimas judaicas não seria inocente, residindo nele uma intenção muito concreta: a busca de uma espécie de auto-absolução ou redenção pelos crimes cometidos (*idem*: 40).

Mediante tanta contestação, o Senado de Berlim decidiu suspender o concurso e remeteu a decisão para o *Bundestag*. Foram analisadas mais algumas propostas: três, variantes do projecto inicial de Eisemann, uma quarta, com um conjunto de dois obeliscos de aço com doze metros de altura com a inscrição “Du sollst nicht morden”, uma quinta, sem um desenho específico,

¹⁵ “Sinti und Roma” é a designação oficial atribuída aos grupos de etnia cigana.

mas dedicada a todas as vítimas do Holocausto e, por fim, uma última proposta, que defendia o abandono definitivo de todos estes projectos e a atribuição de fundos para a manutenção de antigos campos de concentração (Gay, 2003: 155s.). Depois de uma votação “surpreendentemente desapassionada” (*idem*: 156), um dos projectos de Eisemann venceu e, em Abril de 2003, foram iniciados os trabalhos de construção.

Os grandes monumentos nacionais são, por norma, erigidos para celebrar os actos positivos ou heróicos de uma nação, contudo, o *Holocaust-Mahnmal* assume características únicas, na medida em que este é um projecto alemão que defende o não esquecimento dos seus próprios crimes. Como pudemos verificar, todo este debate, que durante mais de uma década deu origem a milhares de artigos na imprensa, que gerou inúmeras discussões e revelou publicamente interesses pessoais e animosidades, demonstra a extrema dificuldade em chegar a um consenso relativamente à forma como a Alemanha deve manter viva a memória de um passado tão problemático. O memorial de Berlim, não obstante a intenção conciliatória que lhe subjaz, despoletou uma discussão reveladora de uma realidade muito concreta: o passado nacional-socialista continua, no presente, a assumir-se como um ponto nevrálgico, o que, em última instância, denunciará que o processo de superação do passado alemão ainda não está concluído.

A importância que o período nacional-socialista continua a ter e o interesse que continua a suscitar é ainda reconhecível noutras vertentes como, por exemplo, ao nível da produção cinematográfica, através da realização e reconhecimento público de filmes como *A lista de Schindler*, realizado por Steven Spielberg, em 1993, *A vida é bela*¹⁶, realizado, em 1998, por Roberto

¹⁶ O filme do italiano Roberto Benigni, uma tragicomédia que descreve o esforço de um pai para poupar o filho, ainda criança, da dura realidade do campo de trabalho para onde ambos haviam sido deportados, é mais um dos exemplos do carácter controverso que, frequentemente, preside às várias e diferentes formas de representar o Holocausto. Apesar de premiado em Cannes e no Festival de Cinema de Jerusalém e de ter ganhado um Óscar na categoria de Melhor Filme Estrangeiro e Melhor Actor, *A vida é bela* foi também alvo de recepção negativa por parte de alguma imprensa. Durante uma conferência de imprensa em Cannes, Benigni foi acusado por um jornalista francês, que se sentia pessoalmente escandalizado com o filme, de ter usado um tom jocoso relativamente às vítimas do Holocausto; um

Benigni, ou *O Pianista*, cuja realização esteve a cargo de Roman Polanski, no ano de 2002.

Gebürtig (Lukas Stepanik, 2002), *Die Soldaten mit dem halben Stern* (Heike Mundzeck, 2003), *Der Untergang* (Oliver Hirschbiegel, 2004), *Stauffenberg. Operation Valkyrie*¹⁷ (Jo Baier, 2004), *Sophie Scholl – Die letzten Tage* (Marc Rothemund, 2005), *Die Fälscher* (Stefan Ruzowitzky, 2007) e *Eine Frau in Berlin* (Max Färberböck, 2008) são produções europeias que, mais recentemente, são igualmente indicadoras de uma tendência para revisitar o passado nacional da Alemanha.

Ao nível da esfera literária, o mesmo período é igualmente objecto de representação e temática nuclear, não só para escritores da “primeira geração” (judaica e não-judaica) – a título de exemplo, Nelly Sachs (1891-1970), Grete Weil (1906-1999), Paul Celan (1920-1970), Günter Grass (*1927), Ruth Klüger (*1931) ou Jurek Becker (1937-1997) – como também para uma geração mais jovem de escritores, como Doron Rabinovici e Jan Koneffke cujo trabalho será, tal como já anunciámos, objecto de estudo da presente tese.

repórter do jornal *International Herald Tribune* assumiu publicamente ter odiado o filme e o jornal londrino *Guardian* considerou-o ainda um memorial completamente desadequado à memória das vítimas. O escritor humorista Ephraim Kishon, húngaro sobrevivente dos campos de morte, considerou que a película viola toda e qualquer realidade dos campos e acusou ainda o filme de ser uma produção destinada a Hollywood e não um trabalho dedicado aos que experimentaram a perseguição nazi (Gilman, 2003: 82s.).

¹⁷ Está previsto para o final de 2008 o lançamento de *Valkyrie*, desta feita uma produção norte-americana que, a cargo do realizador Brian Singer, se propõe narrar o episódio em que Adolf Hitler, a 20 de Julho de 1944, é alvo de uma tentativa de assassinato por parte de um grupo de oficiais dissidentes, de entre os quais se destaca o nome do coronel Claus Graf Schenk von Stauffenberg.

2. A herança do passado: o trauma e o sentimento de culpa

*Die Vergangenheit wirft ihre Schatten bis in die Gegenwart,
sie wirkt in uns weiter, erst recht, wenn wir versuchen,
sie zu verdrängen und zu beschweigen.*

Uwe von Seltmann

A vida nos campos de concentração, cujas condições e contornos mais específicos se encontram amplamente documentados no vasto acervo bibliográfico publicado ao longo das últimas décadas, infligiu profundas feridas psíquicas a todos os que passaram por essa experiência tão agonizante. Este confronto com situações de violência extrema provocou, por um lado e a um nível mais individual, graves dificuldades na reestruturação pessoal de cada sujeito, por outro lado, e porque o Homem é um ser social por natureza, o extermínio nazi ameaçou igualmente as relações que cada vítima estabeleceu com o mundo em geral e com os elementos da família em particular. Assim, é nosso propósito reflectir, ao longo deste capítulo, sobre o papel da família – o mecanismo social que desenvolve e dá continuidade a sistemas de valores e a processos de socialização dos seus membros mais jovens – no contexto específico do Holocausto. Interessa-nos, sobretudo, evidenciar dois aspectos: em primeiro lugar, assinalar o conjunto de comportamentos padronizados registados no seio de cada núcleo familiar e, posteriormente, observar como os efeitos dos traumas pessoais de cada progenitor se repercutiram na configuração identitária da geração que nasceu no pós-1945.

Não só os indivíduos que sobreviveram aos campos de concentração nazis como também os que, durante o período de domínio fascista, viveram na clandestinidade (em casas privadas, em conventos ou em bosques, sempre na iminência de serem capturados) se enquadram num cenário de provável desequilíbrio familiar.

A natureza dos vários tipos de experiências traumáticas a que os sobreviventes estiveram sujeitos é, de facto, bastante heterogénea. Há, todavia, uma situação que parece assumir-se como denominador comum de todas as histórias familiares marcadas por este acontecimento: o Holocausto afectou a “função de escudo protector”¹ que subjaz à relação entre pais e filhos, deixando um elevado número de indivíduo entregues à própria sorte numa fase muito precoce da vida. Por outras palavras e parafraseando os psicólogos Dan Bar-On e Julia Chaitin, as funções básicas de um pai e de uma mãe – responder às necessidades físicas, económicas, sociais e psicológicas de uma criança – foram bruscamente dificultadas ou mesmo interrompidas, o que conduziu a problemas no relacionamento entre os vários membros da família e ao adensar do trauma, provocado pela mão directa dos agentes nazis (Bar-On / Chaitin, 2000: 2).

Como é sabido, o Holocausto quebrou a moldura familiar de milhões de indivíduos, obrigando-os a abandonar as suas casas, a sua profissão, os seus hábitos do quotidiano, as suas tradições e a abdicar do seu estrato social e económico. Alguns foram evacuados e levados para guetos ou campos de trabalho, outros imediatamente conduzidos à morte. Nos campos foram submetidos à fome, à doença e ao trabalho árduo. A perseguição nazi conduziu, em suma, à completa desorganização de uma vida familiar normal. Perante um cenário de horror como este, parece-nos pertinente procurar respostas para as seguintes questões:

¹ *Schutzschildfunktion*: terminologia introduzida pelo terapeuta Massud Khan em 1963 (Kestenberg, 1995: 201).

- Como é que pais e filhos resistiram, sobretudo emocionalmente, durante os anos de repressão?
- E após o final da guerra, como é que se restabeleceram os laços parentais?
- Que repercussões, ao nível da capacidade de assumir posteriormente as funções de pai ou mãe, terá uma infância marcada pela Shoah?
- Como é que se sentem os filhos de sobreviventes, nascidos após o final da guerra, quando confrontados com o passado violento dos pais? Será que sentem também o trauma infligido aos progenitores?
- Qual será o peso desse passado na identidade desta segunda geração?
- E a segunda geração de alemães não-judeus? Será que também é afectada?

Após o final da guerra, os sobreviventes – assim como, de resto, os criminosos e os que apenas assistiram, sem ter intervenção directa em nenhum dos lados², – tentaram normalizar as suas vidas, reprimindo temporariamente os horrores que testemunharam. Esta pseudo-normalidade funcionou, na verdade, nos momentos imediatos após 1945, na medida em que a prioridade máxima das vítimas seria cuidar da própria existência física. O facto de não poderem chorar as mortes nem sentir as perdas, sob pena de porem em risco a própria reestruturação e reconstrução física, proporcionou um aparente esquecimento dos mortos. Não obstante esta aparente normalidade, o luto pela perda de entes queridos, o trabalhar³ o desespero e a agressão, a redefinição do Eu moral e o restabelecimento da confiança e da fé em si próprio e nos outros são elementos de um processo de reconstrução que foi atrasado, atraso esse que teve

² A bibliografia crítica dedicada ao estudo deste acontecimento designa estes indivíduos de *Zuschauer* / *Bystanders*.

³ *Durcharbeiten*, conceito introduzido por Freud em 1914, designa o processo através do qual o indivíduo, com a ajuda do terapeuta, se confronta com experiências reprimidas ao longo da infância, experiências que, inconscientemente, interferem nos sentimentos, atitudes e comportamentos de um Eu perturbado por um passado traumático. Com o passar dos anos este processo de acompanhamento psicológico alargou-se a casos de experiências sociais traumáticas e a casos de stress pós-traumático. O objectivo inicial deste conceito – libertar o indivíduo do conteúdo reprimido – foi, entretanto, substituído por um outro propósito mais modesto: ajudar o indivíduo a aprender a viver com o acontecimento doloroso do passado (Bar-On, 1994: 4).

consequências na relação que estes indivíduos estabeleceram com os seus descendentes (Bar-On, 1994: 4).

Por força das memórias profundamente traumáticas, a história pessoal de sobrevivência de cada vítima do regime nacional-socialista tornou-se numa realidade difícil de confrontar e verbalizar. A perda de familiares e amigos, o medo da morte, a desumanização e os sentimentos de culpa eram conceitos tabu que, por norma, os pais não conversavam com os filhos (Bubis, 1995: 198) – para os protegerem desse sofrimento e para se protegerem, também, a si próprios. Apesar de não conhecer o passado dos pais, esta segunda geração sentia a sua presença constante nos valores transmitidos, nos receios manifestados e na conduta quotidiana. A vida destas famílias girava, na realidade, em torno do silêncio acerca de um tema proibido, o que acabou por ser gerador de fantasias junto da geração mais jovem. Apesar desta curiosidade, os descendentes pareciam compreender a necessidade de silêncio e, por isso, também não colocavam questões. Bar-On usa a imagem da “parede dupla” (Bar-On, 1994: 5) para descrever esta atitude entre pais e filhos: em ambos os lados foi erguida uma parede de silêncio, onde cada um dos sujeitos actuava de forma autista relativamente ao passado. Por vezes uma das partes tentava abrir uma janela, mas acabava por se deparar com a parede erigida pelo outro, saindo, por conseguinte, frustrada qualquer tentativa de diálogo. Esta conspiração do silêncio⁴, norma social que desencorajou sobreviventes a falar sobre as suas experiências no Holocausto, seria responsável pela transmissão à geração mais nova daquilo que a literatura classifica de “síndrome de sobrevivência”, isto é, ao ocultarem as suas histórias individuais, os progenitores desencadearam uma reacção contrária paradoxal: o conteúdo não enunciado, manifestando-se nas crianças através de fantasias, receios e sonhos, era transmitido de uma forma mais poderosa.

⁴ Terminologia introduzida por Danieli, Y. (1981), “Countertransference in the treatment and study of Nazi Holocaust survivors and their children, *Victimology*, 5: 45-53 (*apud* Bar-On/ Chaitin , 2000: 6 / Chaitin, 2000: 290)

Como veremos de seguida, não só a opção pelo silêncio como também a atitude contrária de narrar constantemente as histórias de violência, influenciaram a formação identitária dos filhos de sobreviventes e cunharam a relação que estes mantêm com o mundo. Porém, e antes de respondermos às questões que colocámos atrás, propomos uma reflexão sobre o conceito que subjaz a toda esta problemática e que melhor sintetizará a experiência de sobreviver à violência nazi: o conceito de trauma.

2.1. O conceito de trauma

A experiência de suportar o dia-a-dia em qualquer um dos guetos, campos de trabalho ou campos de concentração nazis foi marcada por diversos factores que exigiram aos deportados a aplicação máxima das suas forças físicas e psíquicas de molde a alimentar a esperança de uma possível sobrevivência. Desmoralização, fome, tortura, exaustão, doenças e o completo desespero são as ideias mais recorrentemente assinaladas em descrições de sobreviventes. Nos campos de concentração não era possível colocar questões – os deportados teriam unicamente que obedecer e aceitar a sua fortuna, tal como nos relata Primo Levi em *Se isto é um homem* (Levi, 1988: 92). Escravidão, maus-tratos, repetições constantes de episódios de terror e pânico tornaram-se, assim, no quotidiano de milhões de indivíduos. Todo este processo foi ainda vivido com a consciência de que não restava qualquer esperança de ajuda externa e que todos os caminhos estavam vedados à fuga ou à revolta. A acrescentar a tudo isto, o cepticismo em relação ao futuro: nenhum dos prisioneiros podia vaticinar o que se seguia e quando é que chegaria o fim. O descrédito total na humanidade, o medo de não sobreviver – aliado ao medo de sobreviver e de não suportar o desenraizamento e uma vida que teria que começar do nada – assumem-se como um conjunto de factores que, inevitavelmente, concorrem para um processo de desequilíbrio emocional, passível de culminar na formação de um trauma.

Paralisação dos afectos, reacções depressivas, disfunção sexual, sintomas psicossomáticos e variadas fobias são algumas das consequências desse trauma na estrutura psíquica dos sobreviventes dos campos nazis (Bergmann, 1995: 328).

O conceito de “trauma” é uma designação que, desde o século XIX, se tornou bastante recorrente e é também a causa de desequilíbrio mais reconhecida na análise aos distúrbios ou desajustes psíquicos do indivíduo. Uma teoria do trauma aponta para a conotação do termo como problema de natureza psíquica que actualmente lhe atribuímos apenas a partir de 1875. Até esse momento, o conceito de trauma era apenas entendido como um sinal de doença ou uma ferida física. Foi em Paris, no hospital psiquiátrico de Salpêtrière, aquando do estudo da histeria por Charcot, que foram tecidas as primeiras considerações em torno do conceito de trauma, estando este associado à violência sexual e consequente dissociação do sujeito (Hubber, 1999: 161). Michaela Hubber aponta três aspectos fundamentais que completam uma noção de trauma:

Ein Trauma ist also erstens ein überflutendes Ereignis, dass in der Regel mit großer Wucht, und Schnelligkeit, Intensität und Dauer daherkommt und eventuell mit körperlichen heftigen Schmerzen einhergeht – ein Ereignis, mit dem unser Informationsverarbeitungssystem, das Gehirn, nicht fertig wird. Zweitens: Wir können nicht fliehen. Drittens: Wir können nicht dagegen ankämpfen. “Es” passiert also, und wir können letztlich gar nichts dagegen tun, etwas erleben zu müssen, das aversiv ist und entsetzlich und überflutend und unausweichlich schrecklich. Ein Trauma ist heute also per Definition eine Situation, der wir nicht ausweichen können, die über uns kommt, die Merkmale von absoluter Ohnmacht enthält und dazu eine psychische Annihilationsdrohung, also das Gefühl: Mein Ich, mein Selbst wird vernichtet, häufig begleitet von dem Gedanken: *Jetzt ist alles aus*. (Hubber, 1999: 162s.)

Cathy Caruth define ainda a noção de trauma como o culminar de uma experiência extrema num contexto repentino e catastrófico, surgindo a resposta a esse acontecimento mais tardiamente, através de repetitivas e incontroláveis

alucinações ou através de outros fenômenos que ultrapassam os padrões normais de comportamento (Caruth, 1996: 11). Esta resposta tende a surgir mais tarde devido ao período de latência, durante o qual o efeito da experiência traumática ainda não é visível:

Trauma is described as the response to an unexpected or overwhelming violent event or events that are not fully grasped as they occur, but return later in repeated flashbacks, nightmares and other repetitive phenomena. Traumatic experience, beyond the psychological dimension of suffering it involves, suggests a certain paradox: that the most direct seeing of violent events occurs as an absolute inability to know it; that immediacy, paradoxically, may take the form of belatedness. The repetitions of the traumatic event – which remain unavailable to consciousness but intrude repeatedly on sight – thus suggest a larger relation to the event that extends beyond what can simply be seen or what can be known, or is inextricably tied up with the belatedness and incomprehensibility that remain at the heart of this repetitive seeing. (Caruth, 1996: 91s.)

Na esteira do pensamento freudiano, Caruth sugere ainda que este fenômeno posterior de pesadelos e recapitulações repetitivas de imagens do passado, que o sujeito não consegue de imediato identificar, vem sublinhar a ideia de que o trauma se trata, mais do que de uma patologia ou de uma doença, de uma psique ferida: um trauma é sempre a história de uma ferida que grita e que exige ao sujeito a verbalização de uma realidade ou verdade que, de outra forma, não é alcançável (*idem*: 4).

A vida nos campos de concentração foi, sem dúvida, um processo de violência continuada que, inevitavelmente, terá conduzido à formação de traumas. Todas as experiências traumáticas vividas, pautadas pela opressão, pela dor física e moral e pelo medo – do presente e do futuro –, conduziram à mais profunda crise existencial, crise que, para os prisioneiros, significaria a maior das provas: até que ponto é que conseguiriam manter a sua identidade como seres humanos e, no caso dos indivíduos com fortes vínculos religiosos, como judeus

(Wardi, 1997: 34s.). Alguns resistiram, mas muitos outros sucumbiram, não suportando o processo de desumanização, robotização e alienação perpetrado pelo regime nazi, que começava com a humilhação e perda da dignidade humana através do transporte de seres humanos em vagões de gado. Seguia-se a “apresentação” no *Lager*, procedimento através do qual homens, mulheres e crianças, em conjunto, eram submetidos a uma espécie de ritual de iniciação: despídos e com os cabelos rapados, eram encaminhados para um duche, depois para uma consulta médica, sendo-lhe depois atribuída a indumentária “adequada” e encaminhados para as respectivas barracas. A isto seguia-se um quotidiano caracterizado por longas e penosas chamadas, filas de selecção, árduos dias de trabalho, alimentação pobre e insuficiente, constantes humilhações, agressões físicas e sexuais e execuções sumárias⁵. Enfim, uma luta desigual pela vida que conduziu, na maioria dos casos, àquilo que a Psicologia classifica de “regressão” dos prisioneiros, isto é, ao desinteresse pela vida e à entrega total à letargia. Dina Wardi caracteriza da seguinte forma este processo regressivo vivido pelas vítimas dos campos de concentração ou extermínio:

Da den Häftlingen Urvertrauen und gesunder Narzißmus genommen wurden, richteten sie ihre aggressiven Regungen gegen sich selbst. Mit den ersten Anzeichen einer Fragmentierung und Regression der Symbolisierungsfähigkeit ging der Verlust der existentiell wichtigen Fähigkeit zum Selbstschutz und der lebensnotwendigen permanenten Wachsamkeit einher. Dieser regressive Prozeß ließ manche zu einem rein psychomotorisch funktionierenden Organismus werden, dessen automatisches Handeln erstes Anzeichen für seinen baldigen Tod war. (Wardi, 1997: 44)

Terminada a guerra e libertados os campos de concentração, os sobreviventes recomeçaram uma nova vida. Não obstante, as difíceis memórias do passado recente tornaram-se num estigma, num prolongamento do

⁵ É vasta a bibliografia acerca das condições nos campos de concentração nazis. Veja-se, entre outros, Füllberg-Stollberg, 2000 ou Simões, 2001: 56-72.

aprisionamento⁶, circunstância que, para muitos, inviabilizou a assimilação das experiências vividas e o restabelecimento do equilíbrio. Esta dificuldade em resolver as feridas emocionais adquiriu, com uma recorrência bastante elevada, os contornos de uma doença, de um “KZ-Syndrom”⁷, cujos sintomas passavam por tendências depressivas, por um luto crónico, por complexos de culpa, por sentimentos de vazio ou ainda por um medo crónico de perder o amor-próprio, a capacidade verbal de articular as sensações e os sentimentos e a capacidade de criar construções simbólicas. Perturbações físicas e psicossomáticas, pesadelos, oscilações extremas do ânimo, dificuldade em estabelecer relações humanas ou em criar empatia com o universo circundante⁸, a recusa de um trabalho de luto ou uma auto-imagem carregada de negativismo fazem também parte desta constelação de sintomas (Wardi, 1997: 46s.). Dietmar Sedlaczek afirma, a este propósito, que qualquer que tenha sido a reacção ao fenómeno do extermínio nazi, com comportamentos mais ou menos neuróticos, a perseguição conduziu

⁶ A este respeito, Ruth Klüger, ao afirmar no romance autobiográfico *weiter leben* que “das Gedächtnis [ist] auch ein Gefängnis” (wl: 29), assume que as imagens da sua infância, marcadas pelo desalento e pelo abandono, assumiram a forma de recordações resistentes que teimam em não desvanecer, transformando-se, por isso, a memória numa espécie de prisão à qual não consegue escapar.

⁷ A investigação científica no âmbito das consequências do Holocausto é uma actividade relativamente recente, uma vez que o confronto com um trauma de tal forma massivo dissuadiu durante vários anos muitos clínicos e investigadores de trabalharem com sobreviventes. Até ao reconhecimento, em 1980, pela American Psychiatric Association, da terminologia “stress pós-traumático” como conceito designador da doença com a sintomatologia descrita pelos sobreviventes, foram poucas as tentativas de estudo desse fenómeno. Evidenciam-se, todavia, os estudos de Herman e Thygesen que descreveram a doença como sendo um “concentration camp syndrome” (Herman K. / Thygesen, P. (1954). “The concentration camp syndrome eight years after the liberation”, in: Thygesen, P. (Ed.) *La deportation dans le camps de concentration Allemands et ses Sequelles*, F.I.R., Paris: 56-72); Bastiaans designou a doença de “KZ-Syndrom” (Bastiaans, J. (1974), “The concentration camp syndrome and human freedom”, *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 118: 1173-1178); Niederland adoptou a terminologia “survivor syndrome” (Niederland, M.J. (1980), “Introductory notes on the concept, definition, and range of psychic trauma”, *International Psychiatry Clinic*, 8: 1-9), cf. Brom *et al.*, 2002: 190.

⁸ Ruth Elias, autora de origem checa e judia sobrevivente, dá conta, na autobiografia *Die Hoffnung erhielt mich am Leben*, desta dificuldade em se relacionar com indivíduos que não passaram pela mesma experiência: “[...] doch all unsere Freunde waren ehemalige Lagerinsassen. Mit Menschen, welche nicht durchs KZ gegangen waren, taten wir uns schwer, in nähen Kontakt zu kommen.” (Elias, 1998: 289)

sempre a uma cesura, por vezes insanável, na biografia das suas vítimas (Sedlaczek, 1996: 8s.).

A sensação de vazio, a perda de qualquer objectivo ou ideal de vida e a incapacidade de compreender o ocorrido são observados como comportamentos comuns de antigos prisioneiros que, derrotados e com sintomas de depressão crónica, não conseguem recuperar a capacidade de iniciativa. Noites mal dormidas e sonhos, onde são lembrados os familiares falecidos ou cenas do campo, fazem também parte da sintomatologia do período pós-libertação (*idem*: 45). O sentimento de culpa por não terem morrido tende também a ser uma característica comportamental frequentemente verificada em sobreviventes que sentem a sobrevivência como um peso, na medida em que, não compreendendo como foi possível suportar condições tão adversas, encetam uma busca incessante de um sentido para a própria sobrevivência. Esta busca transforma-se, então, num complexo de culpa que, para ser apaziguado, poderá exigir que os sobreviventes relembrem e invoquem constantemente todos aqueles que pereceram, no sentido de honrar a sua memória, não permitindo, assim, que a sua morte e o seu sofrimento sejam esquecidos (*idem*: 34).

Em oposição a esta atitude obsessiva de invocar constantemente o passado e os mortos, verificou-se também que muitos sobreviventes prosseguiram com uma vida aparentemente normal. Dedicando-se com afinco à reconstrução e à recuperação da vida e de um tempo perdido, estes indivíduos “optaram” pelo silêncio em relação ao ocorrido. Tal não quererá dizer que a experiência à qual foram submetidos não foi tão intensa e violenta; o silêncio é também uma forma de representação, de transmissão de uma mensagem que, por ser tão forte, não é passível de ser verbalizada.

Recuperando um exemplo da Literatura, podemos apontar o caso particular das sobreviventes e autoras Ruth Klüger e Ruth Elias a quem, somente no decorrer da década de 1990⁹, foi possível trazer a público as memórias do passado, quebrando assim um longo silêncio de quase cinco décadas. De acordo com a linha de pensamento de Cathy Caruth (cf. *supra*, p. 81), também o exemplo

⁹ Ruth Klüger publicou, em 1992, o romance autobiográfico *weiter leben. Eine Jugend* e Ruth Elias publicou, em 1998, *Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel*.

destas duas autoras se encaixa perfeitamente nos moldes de um comportamento traumático e da imagem da ferida que exige uma representação da sua história: após o final da guerra, ambas as sobreviventes procuraram retomar as suas vidas longe do palco onde durante alguns anos foram violentadas – Klüger como docente nos Estados Unidos, Elias como directora de uma unidade de saúde em Israel. Nas respectivas autobiografias assumem, contudo, que nunca tiveram a força suficiente para falar aos familiares mais próximos sobre o ocorrido e, no seu quotidiano, foram constantemente invadidas por sentimentos angustiantes que as reportaram aos anos de clausura e que guardaram hermeticamente dentro de si próprias¹⁰.

Estes sentimentos não serão mais do que o “grito” de um trauma reprimido, que carece de ser verbalizado, isto é, confrontado e assimilado. Sedlacek chama ainda a atenção para o facto de que um longo período de silêncio não deverá ser entendido como o comportamento “normal” de quem não manifesta dificuldades em lidar com experiências violentas. Este comportamento estará mais relacionado com a incapacidade de enfrentar a dor do que com a facilidade em a assimilar e, embora o confronto possa ser adiado, a qualquer momento o passado emergirá, podendo arrastar consigo perturbações psíquicas danosas:

Ich kenne Leute, die aus Konzentrationslagern zurückgekommen sind, wo sie die schrecklichsten Erfahrungen hatten, die aber kein Wort darüber sprechen wollten oder konnten, und die jetzt in ein normales Leben mit ihrer Familie und ihrer Arbeit zurückgekehrt sind. Und doch kann man in diesen Fällen nicht von geistiger Gesundheit sprechen. Zweifellos sind große Quantitäten von Affekten und Aggressivität unterdrückt, aber sicher nicht assimiliert worden. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird dies im Laufe der Zeit zu schweren psychischen Störungen führen.¹¹

¹⁰ Por exemplo Ruth Klüger admite que não consegue deixar de pensar no transporte em vagões de gado, ao qual foi sujeita, sempre que vê um camião de mercadorias (WL:161) e Ruth Elias não consegue desperdiçar comida, lembrando-se sempre dos anos de fome em Auschwitz (Elias, 1998: 252).

¹¹ Terapeuta holandês Tas (1947), *apud* Sedlacek, 1996: 49.

2.2. A transgeracionalidade do trauma

De acordo com os estudos de Julia Chaitin e Dan Bar-On apresentados no artigo “Emotional memories of family relationships during the Holocaust”, a vulnerabilidade de um indivíduo ao stress e à ansiedade é fortemente influenciada por dois factores distintos: por um lado, pelo modo como decorreu a sua infância e, por outro, pelas circunstâncias do momento presente (Chaitin / Bar-On, 2002: 301s.). Concentremo-nos agora neste primeiro aspecto:

O apego precoce a um “objecto amado” – normalmente a mãe – durante os primeiros anos de vida de um indivíduo desempenha um papel de extrema importância na manutenção da estabilidade emocional durante a sua vida adulta. Assim, as crianças que crescem com um objecto amado capaz de as apoiar emocionalmente desenvolvem uma auto-imagem de competência e sentem-se merecedoras desse amor. A criança será ainda capaz de usar o objecto amado como uma base segura, a partir da qual poderá explorar e dominar novas experiências. Em situação de diametral oposição estará a criança que é acompanhada por um progenitor irresponsável ou incapaz. Quando se sente insegura numa relação, ou quando receia a perda de segurança nessa mesma relação, a criança desenvolve uma “ligação ansiosa” que perturba a forma como se auto-percepção. Para além disso, estes indivíduos, ao serem formados dentro de um modelo de parentalidade desequilibrado, dificilmente escaparão ao modelo no qual desenvolveram a sua identidade, quando tiverem que assumir eles próprios o papel de educadores.

Tendo em conta esta perspectiva, conclui-se que, num contexto extremo como o verificado durante o Holocausto, o apoio emocional de milhões de crianças terá sido (inadvertidamente) negligenciado, o que terá influenciado a sua atitude enquanto adultos e também enquanto progenitores. Mesmo no caso de crianças que não passaram pelos guetos ou campos – tendo sido entregues pelos pais em orfanatos ou a famílias de acolhimento com o intuito de os proteger da guerra – se verifica este desequilíbrio, na medida em que a cesura emocional a que foram sujeitos teve uma importância decisiva na construção da sua identidade. Sendo muito novas, muitas não compreenderam o afastamento dos

pais e mais tarde, já adultas, demonstraram uma baixa auto-estima e sentimentos de raiva pelo “abandono” dos progenitores. Incentivar os filhos a memorizar moradas de familiares e amigos, mentir acerca da idade durante as selecções ou esconder a identidade judaica são comportamentos que os pais, num outro contexto, nunca pediriam a uma criança e que provocaram um amadurecimento precoce que terá igualmente influenciado algumas facetas da identidade e futura vida destes indivíduos.

A vida nos campos de concentração tornou-se certamente numa experiência ainda mais traumática quando pais ou mães se faziam acompanhar pelos filhos. As condições adversas nos campos não permitiram às vítimas conseguir responder às necessidades físicas dos filhos e, conseqüentemente, as suas necessidades emocionais terão sido também negligenciadas. Para conseguirem a própria sobrevivência, muitos pais adoptaram uma atitude de “bloqueio emocional”, isto é, não manifestaram qualquer sinal de afecto ou de emoção relativamente aos filhos. Em muitos casos este bloqueio emocional, que funcionou como mecanismo de preservação durante o momento traumático, não foi, porém, suprimido após o final da guerra (Bar-On / Chaitin, 2000: 12).

Bar-On e Chaitin dão algumas respostas que procuram justificar esta dificuldade dos progenitores em reencontrar a capacidade de educar, proteger e amar um filho. Um dos motivos poderá ter sido o facto de alguns indivíduos, imediatamente após o final do conflito e em alguns casos ainda nos abrigos para refugiados, terem casado, não por amor, mas por desespero, com o intuito de reconstruir a vida familiar e de regressar à normalidade (cf. *infra*, parte III, p. 230). Contudo, e na sequência do “bloqueio emocional” enunciado anteriormente, esta tentativa de restabelecer a normalidade foi ilusória e muitos destes pais não conseguiram dar o devido apoio aos seus filhos, negligenciando não só o acompanhamento emocional da criança como, em alguns casos, até as suas necessidades físicas. Este desajuste emocional não só não foi ultrapassado após o final do Holocausto, como na maioria dos casos, se acentuou, uma vez que muitos sobreviventes se debatiam com a busca de uma razão para a própria sobrevivência e procuravam obsessivamente motivos para a morte de entes

queridos. Este stress profundo, acompanhado de sentimentos de culpa e, ainda, do silêncio imposto pela própria sociedade, ajudou a manter e a intensificar o bloqueio emocional que tinha começado durante os anos de ditadura, resultando daí uma enorme dificuldade no restabelecimento dos laços parentais.

Para a segunda geração o significado do passado está intimamente relacionado com o tipo de relacionamento construído ao longo dos anos com as figuras parentais. Julia Chaitin aponta dois tipos de padrões de comunicação entre as famílias sobreviventes que terão influenciado o comportamento e atitudes dos filhos após os anos de clausura e discriminação: por um lado, temos os pais que optaram por não falar de todo no sucedido, preferindo guardar o peso do passado só para si, abrindo, assim, caminho para a já referida conspiração do silêncio¹². Este silêncio era por vezes acompanhado por um estilo indirecto, não-verbal de comunicação¹³, que induzia ao desenvolvimento de sentimentos de culpa. Por outro lado, encontramos exemplos de pais sobreviventes que, não podendo falar publicamente das suas experiências, o faziam em casa, expondo excessivamente os filhos ao que lhes acontecera, às suas histórias de horror; como resultado, muitas crianças tornavam-se “prisioneiras” das histórias infundáveis dos pais (Chaitin, 2000: 290).

¹² O termo hebraico *shtika*, solidamente enraizado no seio das famílias judaicas, refere-se ao silêncio, muitas vezes não intencional mas revelador de uma incapacidade de falar sobre o ocorrido. Os motivos deste silêncio são tornados evidentes em tratamentos psicanalíticos: por um lado, o sobrevivente acredita ser impossível descrever ou transmitir exactamente o que aconteceu – a não ser que o receptor seja alguém que também tenha vivido uma experiência idêntica. Por outro lado, o sobrevivente questiona o próprio interesse do mundo pelo destino de milhões de judeus durante a ditadura nacional-socialista (Kühl, 2001 : 77). Este gesto de omissão, atitude que impossibilita um trabalho de luto bem sucedido, será ainda o resultado de uma necessidade que o sobrevivente tem de negar o passado. O silêncio poderá ainda resultar de um processo inconsciente de recalque do trauma. Não verbalizar o que aconteceu poderá também ser o resultado de um sentimento de culpa – por ter sobrevivido ou, em alguns casos mais extremos, por ter sobrevivido “à custa de outros” – e também de um sentimento de vergonha por não ter tido coragem de enfrentar o inimigo.

¹³ Entende-se por estilo indirecto, não-verbal de comunicação o comportamento de indiferença manifestado pelos progenitores, quando os filhos se ferem ou estão sujeitos a situações passíveis de causar dor. Este comportamento desviante é ilustrado através da história de Rachel M., que apresentamos de seguida, onde os pais, quando a filha cai e se magoa, não prestam qualquer atenção à dor da criança, mas preocupam-se, sim, com aspectos secundários como, por exemplo, o facto de a roupa ter ficado danificada. (cf. *infra*, p. 93)

Ambos os tipos de comunicação – o silêncio ou a exposição exagerada – revelaram ter consequências igualmente negativas sobre as crianças que, independentemente do padrão comunicacional familiar, manifestaram uma propensão para criar fantasias assustadoras ou para desenvolverem estados de distúrbio psicológico:

Manche Eltern setzen ihre Kinder schonungslos dem eigenen Schicksal aus, während andere versuchen, sie vor dem Martyrium zu bewahren, indem sie die Vergangenheit dem Schweigen überantworten. Ein solcher Schweigepakt wird das Kind unter Umständen zu Phantasien anregen, die vielleicht erschreckender und pathogener sind als die unverhüllte Wahrheit.
(Bar-On / Chaitin, 2000: 44)

Também Naomi Bubis defende que, independentemente de se optar pelo silêncio absoluto ou pela transmissão detalhada de informações, qualquer uma destas atitudes influenciará irremediavelmente a construção da identidade de cada indivíduo:

Die Auswirkungen für die Kinder von jüdischen NS-Verfolgten sind gleich. Ob das Schweigen dominiert oder die Überflut an emotionalen Erzählungen aus der Zeit der Verfolgung – die Kinder sind unweigerlich von der Vergangenheit ihrer Eltern geprägt. Die Leidensgeschichte wird internalisiert, die Shoah oft zum integralen Bestandteil der eigenen Identitätsbildung. (Bubis, 1995: 199)

Se tanto o silêncio como a verbalização das experiências passadas parecem provocar danos psicológicos que influenciam o desenvolvimento da criança, será pertinente questionarmo-nos sobre qual será a forma mais adequada de introduzir um passado como o Holocausto no quotidiano de uma família sobrevivente, de forma a minorar os efeitos negativos na segunda geração. Bar-On e Chaitin entendem que a informação deverá ser transmitida de uma forma informativa e educativa:

Welche Folgen Berichte über den Holocaust für Kinder haben, wird letztlich vor allem, wie die Botschaft vermittelt wird, d.h. ob sie informativen und edukativen Charakter oder als Drohung eingesetzt wird. (Bar-On / Chaitin, 2000: 44)

Como já referimos, muitas crianças foram sujeitas a uma vida de privações tanto nos campos como na clandestinidade e outras foram ainda separadas do seu núcleo familiar e deixadas em orfanatos ou em famílias de acolhimento. Todo um conjunto de sentimentos negativos – ou porque perderam os pais ou porque conviveram com um sentimento de abandono durante toda a vida ou ainda porque a vida familiar não mais foi a mesma após o final do conflito – marcaram a existência destas crianças, mesmo as mais novas, infligiram-lhes um trauma tão profundo como o trauma de um adulto, consciente do caos em que a sua vida mergulhara. Mas este trauma infantil não atingiu apenas os indivíduos que atravessaram os anos da perseguição enquanto crianças. Também as crianças nascidas depois de 1945 experienciaram este “traumatismo secundário”, designação sinónima do fenómeno da transgeracionalidade do trauma, introduzida pelo holandês Marinus van IJzendoorn.

No artigo “Are children of survivors less well adapted?”, este autor apresenta os resultados de uma análise conduzida junto de cerca de cinco mil soldados israelitas. Um dos resultados mais interessantes, que demonstra o impacto negativo do Holocausto nas gerações que nasceram após este acontecimento, será o facto de um elevado número de indivíduos, descendentes de sobreviventes, terem revelado sinais de stress pós-traumático três anos após o final da guerra com o Líbano, quando tal sintomatologia não se verificou junto de soldados filhos de indivíduos que não viveram o Holocausto (IJzendoorn, 2003: 460).

Ainda a propósito das repercussões do Holocausto junto dos filhos de sobreviventes nascidos depois da guerra, C. e H. Barocas¹⁴ afirmam o seguinte:

¹⁴ Barocas, H. / Barocas C. (1979), “Wounds of the fathers. The next generation of Holocaust victims”, *International Review of Psychoanalysis*, 6: 331-341.

Die Kinder Überlebender zeigen Symptome, die man normalerweise erwarten würde, wenn sie den Holocaust tatsächlich selbst erlebt hätten. Diese Kinder leiden unter gestörten Objektbeziehungen, geringen Selbstwertgefühl, narzißtischer Verwundbarkeit, negativer Identitätsbildung, Verarmung der Persönlichkeit und erheblichen Beeinträchtigung des Affektlebens. [...] Sie alle scheinen eine angsterfüllte, kollektive Erinnerung an den Holocaust mit sich herumzutragen, die in Träumen und Phantasien zutage tritt, in denen sich immer wieder Hinweise auf die traumatischen Erfahrungen ihrer Eltern finden. Diese Kinder wachen nachts aus schreckenerregenden Alpträumen über die Naziverfolgung auf, träumen von Stacheldraht, Gaskammern, Erschießungskommandos, Folter, Verstümmelung, von der Flucht vor Feindlichen Truppen und Angst vor der Vernichtung. Die Kinder fühlen, dass der Holocaust, obwohl er sich vor ihrer Geburt ereignet hat, das Ereignis ist, von dem ihr Leben am stärksten geprägt wurde. (H. e C. Barocas *apud* Herzog, 1995: 127)

Como podemos inferir a partir das observações acima transcritas, os sentimentos negativos e os traumas transmitidos pelos sobreviventes aos seus filhos – mesmo quando o seu nascimento é posterior ao final da guerra – são responsáveis pelo desenvolvimento de uma sintomatologia que denuncia a transferência do traumatismo infligido aos progenitores no passado. Esta transmissão, quase sempre inconsciente, de mensagens sublimares que evocam os anos de violência e influenciam o comportamento da segunda geração – que, paradoxalmente, pode revelar atitudes mais perturbadoras do que as manifestadas pelos pais – encontra-se extensamente documentada em bibliografia produzida pela Psicologia.

A este respeito, apresentamos o estudo da psicóloga Judith Kestenberg “Die Analyse des Kindes eines Überlebenden”, onde é relatado o caso da paciente Rachel M., acompanhada a partir da fase final da adolescência (Kestenberg, 1995: 173-206):

Rachel revelava comportamentos de extremo desequilíbrio, tais como tendência para o isolamento, dificuldade em comunicar, alimentava-se muito pouco (como consequência sofria de amenorreia) e à noite não conseguia dormir.

Não conseguia trabalhar, comportava-se como se fosse louca, respondia a críticas com fortes gargalhadas. O seu pai, um sobrevivente do Holocausto, viveu durante os anos de guerra escondido num celeiro de um agricultor que oferecera também guarida a outros judeus. Por diversas vezes esteve perto de ser descoberto por tropas do regime, mas conseguia sempre escapar. Antes da guerra exercia medicina e durante o início da ocupação nazi conseguia trabalhar como médico num hospital, escondendo a sua origem judaica. Todos os seus familiares morreram e a Rachel foi dado o nome da avó.

O seu pai, adoptando o mesmo padrão comportamental comum a outras vítimas, nunca lhe narrou o seu passado e o pouco que a menina conhecia, tinha-lhe sido transmitido pela mãe que, de resto, não era uma sobrevivente. Em Brooklin, Raquel frequentou uma escola judaica, viu filmes sobre o Holocausto e conheceu o trabalho de Elie Wiesel. Os pais educaram Rachel de uma forma muito rigorosa e inculcaram-lhe um sentido de força de vontade extremo: por exemplo, se Rachel comia um doce antes de uma refeição em casa de uma amiga, o pai, rígido e intransigente, transmitia à filha que era sinal de fraqueza ceder a todas as vontades; ou numa outra ocasião, durante uma viagem de carro, quando Rachel pediu para ir à casa de banho, o pai recusou parar, explicando-lhe que deveria aprender a esperar, o que a ajudaria a desenvolver o auto-controlo. A partir da adolescência, Rachel começou a subestimar as suas necessidades físicas, como comer ou defecar, e a praticar o domínio da vontade sobre o próprio corpo. Durante o processo de psicanálise concluiu-se que Rachel percepcionava este seu comportamento como um sinal de força, que a ajudaria a sobreviver à perseguição nazi. A jovem ignorava o sinal de um estômago vazio ou o indício de um recto cheio, vivendo a fantasia de que tal se tratava de uma punição imposta pelos nazis.

Rachel afastou-se dos poucos amigos que tinha com receio de ser abandonada e entregue aos nazis, tal como também tinha acontecido à sua avó. O pai ensinou Rachel a não confiar em ninguém, a preocupar-se apenas com o seu bem-estar, a não se deixar usar por outros e a nunca se tornar dependente de terceiros. Mas, acima de tudo, nunca deveria procurar protecção junto de indivíduos que não fossem judeus. Rachel estava estritamente proibida de manter

qualquer amizade fora da comunidade judaica. A pouca importância da sua existência fora-lhe ainda transmitida através de várias mensagens não-verbais: quando estava doente, não era levada ao médico ou quando caía e se magoava, a única preocupação dos pais seria a roupa que trazia vestida.

Rachel – concluiu a terapeuta – vivia em dois mundos, em duas realidades distintas: o mundo do presente, no qual frequentava uma escola e se dedicava à pintura, e o mundo do passado, o da sua avó, que conhecera nos livros e nos filmes. Rachel fantasiava que quando comia, estava, na verdade, a alimentar a avó que vivia dentro dela juntamente com os tios falecidos. Para além destes, Rachel tinha também que alimentar os seis milhões de judeus que morreram com a avó, estando convencida de que lhe cabia uma tarefa messiânica. Esta jovem não aprendeu a ignorar apenas os sinais do corpo; aprendeu igualmente a ignorar os sinais de afecto e os sentimentos positivos, acreditando que estes se poderiam tornar demasiados intensos, ficando depois ela dependente desse objecto amado.

Após várias sessões, Judith Kestenberg concluiu ainda que o pai sofria de uma profunda depressão e de sentimentos de culpa por ter perdido todos os familiares directos. Para tentar esquecer estes sentimentos de culpa, o pai trabalhava arduamente em prol da comunidade onde estava inserido e doava constantemente fundos para ajudar indivíduos doentes ou sem meios de subsistência. Para poder suportar o facto de ter sobrevivido, este indivíduo exigiu ainda elevados esforços à filha, educando-a de forma rígida com o intuito de a preparar para um contexto de tortura, fome, clausura e limitações. Perante este cenário familiar, Rachel desenvolveu, em suma, uma neurose transmitida pelo trauma do pai.

Depois de nos ter apresentado um caso clínico de uma paciente que cresceu num ambiente familiar marcado pelo silêncio, Judith Kestenberg, no artigo “Überlebende Eltern und ihre Kinder”, descreve o caso do Marvin K. que, no decorrer da sua infância, foi constantemente confrontado com o passado trágico dos progenitores (Kestenberg, 1995: 103-126):

Tanto o pai como a mãe de Marvin perderam os pais, os cônjuges e os filhos nos campos de concentração, tendo casado no final da guerra com o objectivo de reconstruírem a família e reencontrarem a normalidade que conheceram antes da perseguição nazi (cf. *supra*, p. 87). Este filho, que entretanto nascera, deveria ser a esperança que faria renascer os mortos e o triunfo sobre a tentativa de genocídio. Mas, e paradoxalmente, este símbolo do bem transformou-se na personificação do mal: acusado constantemente de ser mau, Marvin era alvo frequente de comparações e acusado de não ser tão bom e perfeito como os irmãos que faleceram. O pai afirmava, inclusivamente, que ele deveria morrer aos três anos – a mesma idade com que os irmãos foram mortos. A um dado momento, Marvin também foi rejeitado pela progenitora, que o quis levar para longe de casa. Estes comportamentos tiveram repercussões no desenvolvimento da criança que, já adolescente, provocava os pais, tinha mau rendimento escolar, evitava ter amigos judeus e acabou por se envolver no mundo das drogas. Durante longos períodos desaparecia e quando regressava, entrava sempre em conflito com o pai. Entretanto Marvin, e ao contrário de Rachel, encontrou alguma tranquilidade junto de um grupo espiritual, onde tentou compreender o trauma dos pais e aprendeu que os seus irmãos falecidos não deveriam ser vistos como rivais.

Apesar de os exemplos apresentados concentrarem as atenções nos casos mais patológicos, gostaríamos de referir que há, obviamente, inúmeros casos de indivíduos que conseguiram reconstruir com sucesso as suas vidas e transmitir uma educação equilibrada aos filhos. Muitos sobreviventes viveram uma vida pessoal e familiar satisfatória antes da guerra e, por isso, foram capazes de restabelecer relações seguras e equilibradas com outros indivíduos após o seu final. Outros sobreviventes tiveram ainda um modelo parental de tal forma positivo que, após o conflito, conseguiram encarar o acto de educar uma criança de forma adequada, sendo assim ultrapassado o traumatismo secundário que abordámos nestes últimos parágrafos. Fundamental parece ter sido ainda a capacidade de resiliência demonstrada por muitos que, não obstante o cenário de horror a que estiveram sujeitos, foram capazes de proteger os filhos do estigma do Holocausto.

Embora seja impossível esquecer a dor, esta pode, de facto, transformar-se em construções e gestos positivos. A arte – a literatura, a pintura, a música –, por exemplo, tem sido um campo fértil, onde muitos procuram alento e forma de exorcizar as imagens e fantasmas do passado.

2.3. A questão da culpa

O trauma provocado pela experiência dos campos de concentração pode ter origens diversas – a convivência com condições de vida situadas no limiar do suportável, a morte de entes queridos ou o observar a violência infligida a companheiros – porém, subjacente a todas estas situações parece estar um sentimento específico: o sentimento de culpa. Culpa por não terem morrido, culpa por terem deixado os outros morrer ou culpa pela atitude passiva adoptada. Consequência da transgeracionalidade do trauma, que descrevemos no subcapítulo anterior, é a transmissão deste sentimento de culpa que acompanha os filhos dos sobreviventes desde o início da formação da sua identidade. A memória do Holocausto, mesmo se envolta em silêncio ou mediada de forma fragmentada, parece manter-se viva entre os indivíduos que não viveram o extermínio pessoalmente ou passaram por ele numa fase muito precoce da vida, tornando-se o sentimento de culpa parte de uma herança transmitida a esta geração. Os conceitos de trauma, memória e culpa são, assim, factores importantes que contribuem em larga escala para a formação e para a consolidação da identidade, aspecto responsável pelo tipo de relações – conflituosas ou equilibradas – que cada indivíduo estabelece com o mundo.

A psicoterapeuta Maria Bergmann, no artigo “Überlegungen zur Über-ich-Pathologie Überlebender und ihre Kinder”, considera que o sentimento de culpa pela sobrevivência se assume, sobretudo, como base da dinâmica central da auto-imagem da vítima: “Die Zähigkeit der Überlebensschuld scheint zu besagen: Eines kann mir niemand nehmen – meine Schuldgefühle gegenüber jenen, die

vernichtet wurden” (Bergmann, 1995: 352). Este sentimento particular de culpa não se cinge, contudo, apenas aos indivíduos efectivamente vítimas do regime nazi; este sentimento é transferido para a geração que lhe sucedeu que, depois da experiência violenta a que os pais estiveram sujeitos, também sofre de complexos de culpa:

Die ungeheure Last der Überlebensschuld konstituierte das wichtigste Thema der gemeinsamen Phantasie von Überlebenden und ihren Kindern. Die Kinder blieben fortwährend in der Position dessen, dem ‘etwas verziehen werden muß’. Indem sie ein totes Kind in die Selbstrepräsentanz aufgenommen hatten, versuchten sie, die Schuld im Namen der Eltern sowie im Dienst einer narzißtischen Wiederherstellung des Selbst zu büßen. (Bergmann, 1995: 352)

A transferência de sentimentos de culpa estará relacionada com o facto de a criança ser utilizada na satisfação das necessidades narcisistas, no preenchimento da ferida narcisista dos progenitores (Hirsch, 2000: 146). Parece também ser consensual a teoria de que, por empatia com a dor e com o sofrimento dos seus identificadores primários, as criança procura compreender e trocar posições com os pais. Adoptando os sentimentos de culpa dos progenitores, a criança assume-se como a ponte para a vida (para uma vida psíquica) depois de anos de confronto directo com a morte; a criança crê que, sentindo ela própria a culpa, substitui os objectos amados perdidos, eliminando a responsabilidade da morte de pais, irmãos, filhos, familiares e amigos que tantos sentimentos negativos provocam na mãe ou no pai (*ibidem*).

Ilany Kogan¹⁵ defende uma posição idêntica, afirmando que as crianças são a projecção da tristeza e da agressão dos pais e que, devido à preocupação que têm com os progenitores, estas se fundem simbioticamente com eles. Esta segunda geração vive, assim, na sua fantasia, o trauma dos pais com o objectivo de o compreender e de o minorar (*apud* Hirsch, 2000: 146). Com o intuito de restabelecer o equilíbrio emocional dos pais e de os salvar, a criança procede a

¹⁵ Kogan, Ilany (1990), “A journey to pain”, *International Journal of Psychoanalysis*, 71: 629-640.

uma “inversão de papéis”, isto é, assume a culpa pela sobrevivência como sendo um sentimento seu (Hirsch, 2000: 147). Todavia, esta inversão conduz a uma nova culpa: como a criança não consegue eliminar nem o passado dos pais nem a sua dor, sente-se de novo culpada porque o seu objectivo não foi concretizado.

Para além destes dois tipos de culpa – a culpa “por ter sobrevivido” e a culpa por ter falhado na supressão do trauma dos pais –, Maria Bergmann aponta ainda para a existência de outros sentimentos de culpa, essencialmente relacionados com o desejo de autonomização dos filhos. Quando um filho pretende defender opiniões diferentes ou definir e conduzir a sua própria vida, tais atitudes são, frequentemente, percepcionadas pelos pais sobreviventes como um abandono ou como uma ofensa a alguém que já sofreu bastante no passado, o que leva esta segunda geração a desenvolver novas formas de culpa (Bergmann, 1995: 355).

Tendencialmente, julga-se que os conceitos de trauma e de culpa fazem exclusivamente parte do universo dos sobreviventes e que a herança do passado somente pesa sobre os filhos e netos das vítimas do Holocausto. Contudo, na realidade o sentimento de culpa e o peso da responsabilidade de um passado traumático não recai apenas sobre os judeus. Tal como referem Martin Bergmann e Milton Jukovy no prefácio de *Kinder der Opfer, Kinder der Täter*, nenhuma outra experiência social conhecida é comparável ao sofrimento resultante da sobrevivência a um campo de concentração, ainda assim, o efeito destrutivo da ideologia nazi sobre as crianças alemãs é também bastante profundo – cabendo-lhe, por conseguinte, também o papel de vítimas (Bergmann/Jukovy, 1995: 22). Ira Brenner partilha desta mesma opinião, afirmando que “ambos – os filhos dos perseguidos e os filhos dos perseguidores – vivem numa realidade dupla” (Brenner, 2000: 133), isto é, a realidade do presente e a realidade do passado dos progenitores. A este respeito, M. Donald Coleman, no capítulo introdutório do artigo “Kind von Verfolgern”, afirma ainda o seguinte:

Die Kinder der Menschen, die den Holocaust als Verfolger mitverantwortet haben, tragen eine Erbe, das ihr Leben und ihre Entwicklung in vielerlei Hinsicht beeinflusst haben muß. (Coleman, 1995: 215)

A herança enunciada por Donald Coleman parece revelar algumas “simetrias psicológicas” entre os filhos das vítimas e os filhos dos criminosos nazis. Apesar da “assimetria moral” que subjaz a esta questão, ambos os grupos carregam o peso da era nazi, podendo o fenómeno da “parede dupla” e a conspiração do silêncio, que mencionámos no início deste capítulo, ser aplicados aos dois grupos de descendentes (Bar-On, 1994:7).

Não obstante, Dan Bar-On considera que, quando a questão do silêncio é trabalhada em terapia, é evidenciada uma diferença fundamental entre os dois grupos: os filhos dos sobreviventes, ao ouvirem as histórias do passado dos progenitores, abrem novas possibilidades de se identificarem com eles, de compreenderem a sua dor, o seu sofrimento e o seu silêncio. Esta diferença estende-se ainda à geração dos netos, que conseguem, ainda melhor dos que os próprios filhos, estabelecer uma comunicação aberta com os avós sobreviventes. Ao invés, os netos dos criminosos nazis continuam a debater-se com a mesma parede de silêncio que os filhos haviam encontrado ao longo da sua juventude (*ibidem*). Bar-On considera também que este silêncio dos criminosos nazis estará relacionado com uma questão de moralidade paradoxal usada com o intuito de normalizar as atrocidades cometidas no passado. Quer isto dizer que, depois da guerra, o dilema destes indivíduos terá sido, por um lado, esquecer os actos criminosos, por outro, recordar algumas das actividades que conduziram enquanto soldados. Conseguir esquecer tudo, poderia ser interpretado como o sinal de que ficaram indiferentes à barbárie praticada; pelo contrário, se expusessem tudo o que fizeram, poderiam ser excluídos da sociedade. Assim, estes indivíduos optaram por recordar apenas um pequeno trecho dos variados crimes que cometeram e por assumir alguns sentimentos de remorso e de culpa. Esta actividade mental assegurava, por um lado, o carácter humano destes indivíduos – devido ao sentimento de culpa – e, por outro, permitia “esquecer” (reprimir) grande parte dos gestos bárbaros cometidos no passado (Bar-On, 2001: 128s.).

No artigo “Die Schatten der Vergangenheit”, Gertrud Hardtmann parte igualmente do princípio que os filhos dos nazis também viveram sob a sombra do passado dos pais. Esta psicóloga defende que as influências da ideologia nacional-socialista se infiltraram de tal forma na psique da segunda geração – tratada pelos progenitores como um objecto, como o prolongamento do seu Eu grandioso – que o direito dos filhos à própria identidade acabou por lhes ser negado (Hardtmann, 1995: 241). Estas crianças ou estes jovens foram, assim, reduzidos à importância de um objecto, uma vez que, como seres individuais, poderiam questionar os actos e as ilusões dos pais (*idem*: 260).

Verificou-se que esta influência do passado na segunda geração alemã [não-judaica] surgia, frequentemente, através de sonhos povoados de imagens de uniformes e emblemas nazis e provocava sentimentos de angústia nestes indivíduos, que se sentiam os “judeus” (vítimas) dos próprios pais, isto é, perseguidos e caçados.

Hardtmann observou ainda o seguinte padrão comportamental entre os filhos de oficiais e de soldados nazis: a partir da mesma etapa da vida – a puberdade – estes indivíduos começaram a demonstrar interesse pelo tema do “nacional-socialismo”. A busca de respostas junto dos pais, porém, revelou-se infrutífera uma vez que a tendência generalizada seria depararem-se com um muro de silêncio. Este silêncio pôde ser observado de duas formas distintas: por um lado, havia pais que se recusavam determinantemente falar sobre o acontecimento em si, por outro lado, havia pais que narravam o ocorrido de forma fria e distanciada, tal como numa aula de história, nunca fazendo menção à sua própria intervenção. Esta recusa em confrontar-se com o passado não se restringia à palavra, isto é à assunção da participação activa no processo destrutivo nazi; muitos tentaram também camuflar por completo esse passado, mudando o nome, a morada e a profissão. Todavia, e apesar destas mudanças, permaneceram os vestígios físicos – as botas, o distintivo, as fotografias – e os vestígios comportamentais – a arrogância, o racismo, as atitudes de desconfiança relativamente a todos os estrangeiros ou as anedotas anti-semitas.

Gertrud Hardtmann constatou também que, quando esta geração de indivíduos falava da relação que manteve com os pais, as descrições obtidas

relatavam situações de violência psicológica, de desmoralização e de tentativas para anular a sua personalidade (Hardtmann, 1995: 243). Assim, e embora esta seja uma ideia controversa por encontrar forte resistência por parte de alguns indivíduos de origem judaica (cf. *infra*, parte III, p. 332), alguns autores consideram que, ao nível da psicopatologia, o trauma dos filhos dos nazis é tão violento e impetuoso como o trauma dos filhos das vítimas do extermínio. Hardtmann sustenta esta teoria, apresentando um conjunto de sintomas que observou em contexto clínico:

Sie [die Kinder der Täter] litten unter psychomatischen Beschwerden, Schlafstörungen, Alpträumen, Konzentrationsunfähigkeit und andere Störungen von Ichfunktionen, waren reizbar, depressiv und unruhig. Es mangelte ihnen an Initiative, und sie lebten in ständiger Angst weil sie unfähig waren, sich selbst und andere einzuschätzen. Sie fühlten sich wie "Fremde im eigenen Haus", fremd in ihrer Seele und ihrem Körper [...]. (Hardtmann, 1995: 243)

M. Donald Coleman, no artigo "Kind von Verfolgern", faz uma apresentação exaustiva da situação clínica e acompanhamento prestado à paciente Frieda T. que, como veremos, devido a um passado familiar marcado pela guerra foi vítima de algumas das perturbações enunciadas na citação anterior (Coleman, 1995: 217-238):

Sintomas de medo e depressão, incapacidade para manter um relacionamento (ela própria criava motivos para ser abandonada), desinteresse sexual e dificuldades no relacionamento com a mãe, levaram Frieda, aos vinte e seis anos, a procurar aconselhamento psicológico. Frieda nasceu pouco antes de a guerra irromper. O pai acabaria por morrer sem conhecer a filha e a mãe casaria novamente quando a paciente tinha três anos de idade. O padrasto, com quem Frieda tinha uma relação de grande afecto, era oficial *SS* e morreu em combate, contava ela então cinco anos de idade. No início do tratamento psicanalítico Frieda tomou consciência de que o padrasto tinha desempenhado um papel importante na destruição dos judeus (em criança, Frieda idealizava o

padrasto como sendo o mais bravo dos soldados). Com a aproximação das tropas russas, Frieda, a mãe e o irmão, que entretanto nascera, tiveram que abandonar a casa e viver clandestinamente em condições pouco dignas. Esta mudança despertou em Frieda o sentimento de que ela e a família teriam cometido algum crime.

Após o final da guerra a família mudou-se para um campo de refugiados, onde a mãe começou a trabalhar como professora. Sem tempo para a filha, negligenciou o apoio afectivo de que Frieda necessitava e deixou-a crescer (com o sentimento de estar) entregue a si própria. Frieda começou a roubar objectos no campo e a cleptomania, que a jovem descreveu como tendo sido uma forma excitante de passar o tempo, parece só ter terminado com o início da psicanálise. A mãe não voltou a casar e a figura central da família foi sempre o padrasto: a fotografia de um oficial fardado, assim como a comemoração do seu aniversário, mantiveram o passado sempre presente. Com dez anos de idade, Frieda emigrou para os Estados Unidos. Aqui relacionou-se, pela primeira vez, com indivíduos de origem judaica, tendo mesmo pensado em converter-se ao Judaísmo durante a adolescência.

Durante as consultas Frieda demonstrou sempre um comportamento provocador. Revelou-se incapaz de lidar com pequenos desvios à sua rotina sem ter crises de raiva (por exemplo, se o médico se atrasava um minuto ou se uma das sessões era cancelada Frieda ficava furiosa). Às sextas-feiras estava sempre particularmente irritada, porque o médico a abandonaria durante o fim-de-semana; às segundas-feiras, em vez de ficar tranquila, estava irritada porque se sentira abandonada durante o fim-de-semana – uma tortura infligida por vontade do médico. Tornou-se evidente que Frieda vivia com o receio constante de ser abandonada por um homem, figura que a paciente descrevia como “alguém que parte”. Durante o processo de análise Frieda revelou que começara a ter sonhos, nos quais desejava morrer e reencontrar-se com o pai biológico. Referia também que, desde a adolescência, sempre se sentira emocionava quando rezava o “Pai-nosso” por sentir uma forte identificação com o primeiro verso da oração: “Pai-nosso que *estais no céu*”. Nas suas fantasias de criança, identificava-se ainda

com Jesus Cristo, na medida que em desejava a morte para se unir ao pai [no céu].

Frieda T. revelou ainda que fantasiava matar o terapeuta. Esta parecia ser uma velha fantasia, a de ser uma assassina, matar alguém e não ser descoberta. Porém, esta fantasia não lhe trazia prazer, ao invés, despertava na paciente sentimentos de culpa. Numa das sessões, o terapeuta falou da participação do padrasto nas SS e concluiu que a paciente suportava a culpa que deveria recair sobre a figura paterna, penalizando-se como se tivesse sido ela própria a causadora das mortes provocadas pelos nazis. Este sentimento de culpa acentuou-se quando Frieda descobriu que o pai biológico, antes da chegada dos nazis ao poder, fora também membro de uma organização de extrema-direita, responsável por espalhar o terror junto dos judeus.

Após estas revelações, a paciente recordou a infância e pensou na normalidade da associação entre os termos “judeu” e “ódio”: a perseguição aos judeus, no universo conceptual infantil de Frieda, parecia tão normal como cães perseguirem gatos, tão normal como o jogo dos Índios e Cowboys. Frieda reconheceu ainda que, durante anos a fio, ignorou as atitudes anti-semitas da mãe e a frase, repetidamente proferida pela progenitora “Nós não sabíamos de nada!”, sempre foi aceite em silêncio como uma ordem.

O desajustamento, o isolamento e a recusa de qualquer contacto interpessoal mais íntimo manifestados por esta paciente são, em suma, a consequência de uma infância marcada por “ligações ansiosas” (cf. *supra*, p. 86). Independentemente de quaisquer juízos morais, a guerra foi responsável, por um lado, pelo desaparecimento da sua figura paterna (fonte de identificação primária, de protecção e de afectos) e, por outro lado, trouxe um quotidiano marcado pela ausência da mãe e por sentimentos de abandono e insegurança – circunstâncias que terão conduzido à formação de um profundo e incapacitante trauma.

A politóloga Claudia Brunner e o jornalista e escritor Uwe von Seltsmann, autores do livro *Schweigen die Täter, reden die Enkel*, são familiares de antigos oficiais nazis e dão voz, neste texto de cariz autobiográfico, aos sentimentos comuns a esta geração de filhos e netos do nazismo, sentimentos que, volvidos

sessenta anos, continuam a ser dominados pelo passado. Num discurso que se distancia das análises psicológicas que observámos anteriormente, os autores descrevem abertamente a sua busca por um passado desconhecido, mas ainda muito próximo. Brunner crê que o “ponto final”, reclamado há muito pelos historiadores, estará ainda longe de ser traçado, pois mesmo que as feridas do passado estejam já curadas, as cicatrizes são ainda visíveis e continuam a agitar o espírito de quem as sente na pele (Brunner / Seltsmann, 2004: 8). Estas cicatrizes provocam uma espécie de “dores fantasma”, uma dor que se sente, mas cujas causas são aparentemente desconhecidas. Este desconhecimento das causas terá a ver com o silêncio imposto pelos progenitores que deixaram os filhos, e estes os netos, a fantasiar sobre os fantasmas da família. A autora fala do tio-avô Alois Brunner, antigo oficial nazi, “mão direita de Eichmann” e figura que descreve no seu livro como o “ausente presente”, aquele que parece não existir ou nunca ter existido, mas que assombra o quotidiano de todos os elementos da família (*idem*: 10).

Seltsmann é neto do oficial Lothar von Seltsmann e, à semelhança de Brunner, assume-se como o primeiro elemento da família a quebrar o tabu do passado familiar. Sente-se culpado e responsável por esse passado e acredita que tem uma missão: pôr a descoberto o passado de um avô assassino.

A busca de dados para a redacção do livro conduziu os autores à constatação de um facto inexorável – o passado nacional-socialista continua presente e a vergonha e o sentimento de culpa continuam a manifestar-se junto de filhos e netos de oficiais nazis:

Wenn wir reden, beginnen plötzlich auch andere zu reden – Enkel, die wissen wollen, was ihre Großmütter und Großväter getan haben, Söhne und Töchter, die sich für die Taten ihrer Mütter und Väter schämen und mit ihren Schuldgefühlen nicht fertig werden. Eines ist für uns klar: Moralische Schuld vererbt sich nicht, aber die psychischen moralischen und sozialen Folgen ihres Beschweigens beschädigen noch die folgenden Generationen. Die Vergangenheit reicht in die Gegenwart hinein, wirkt in uns weiter, ob es uns passt oder nicht. (Brunner / Seltsmann, 2004:12s.)

Retomemos a citação que colocámos em epígrafe. Esse breve trecho, revelador da percepção que Uwe von Seltsmann tem relativamente ao passado nacional-socialista, será a manifestação inequívoca dos sentimentos que atravessam uma geração de filhos e de netos tanto das vítimas, como dos criminosos nazis. Como pudemos constatar ao longo deste capítulo, ambos os grupos vêem o seu quotidiano ensombrado por um passado pautado pela violência e pelo horror. Se os herdeiros das vítimas se admiram com a escala de violência perpetrada contra a própria família, os herdeiros dos criminosos sentem-se indignados com os actos hediondos que os seus familiares cometeram. Ambos carregam o peso de serem herdeiros dos que sofreram a dor e dos que infligiram a dor; ambos, mesmo os que nasceram muito depois do conflito, continuam a viver sob a sombra do passado, um passado que continua a afectá-los, e com mais força ainda, quando tentam reprimi-lo ou calá-lo.

3. A questão da identidade judaica depois de Auschwitz

*'Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung'.
Wir sind den Opfern der Shoah schuldig,
sie und ihre Leiden niemals zu vergessen!
Wer diese Opfer vergisst, tötet sie noch einmal!*

Paul Spiegel

3.1. O sentido original do “ser judeu”

Antes de traçarmos o perfil do judeu actual e da importância que o Holocausto representa na identidade deste povo, julgamos importante recuar às suas origens e, sucintamente¹, narrar a história da fundação da Israel Antiga e do afastamento dos judeus daquela que, até aos dias de hoje, continua a ser a sua pátria, milénios depois das primeiras evidências de existência dos patriarcas fundadores da comunidade judaica.

¹ Para uma abordagem mais pomenorizada veja-se, por exemplo, Mourre, Michel (1998), *Dicionário de História Universal* (Vol. II): 773-783

Um estudo aprofundado do tema exige ainda a leitura do Antigo Testamento, importante fonte documental que contribuiu em larga escala para o conhecimento do percurso histórico do povo judeu. Veja-se a sua Introdução: “O Antigo Testamento é uma colecção de 46 livros onde encontramos a história de Israel, o povo que Deus escolheu para com ele fazer uma aliança. Portanto, o Antigo Testamento é a história de um povo: mostra como surgiu, como viveu escravo no Egipto, como possuiu uma terra, como foi governado, quais as relações que teve com outras nações, como estabeleceu as suas leis e viveu a sua religião. Apresenta os seus costumes, a sua cultura, os seus conflitos, derrotas e esperanças”.

A origem do povo judeu (ou hebreu) teve o seu início na figura de Sem, filho de Noé e pai dos povos semitas. De acordo com as escrituras bíblicas, Sem teve cinco filhos: Elam, que deu origem aos Islamitas, Assur, antecessor dos Assírios, Arfaxad, patriarca dos Caldeus e ainda Lud e Aram (Gen. 10, 22). Salé, filho de Arfaxad, teve um filho, Heber (origem da nomenclatura "hebreu") que, por sua vez, originou Taré, pai de Abraão.

Por volta de 2000 a.C. Deus ordenou a Abraão que deixasse Harã, ordem a que acedeu, tendo-se de seguida fixado na terra de Canaã². Em tempos de escassez alimentar, o pastor Abraão conduziu a sua tribo para sul até ao Egito onde, de acordo com o Antigo Testamento, terá recebido um conjunto de inspirações divinas que designavam que regressasse a Canaã, a Terra Prometida. Após esse regresso Abraão recebeu a seguinte revelação: “Ergue os teus olhos do sítio onde estás, olha para o Norte, para o Sul, para o Oriente e para o Ocidente. Eu dar-te-ei toda a terra que estás a ver, a ti e à tua descendência, para sempre” (Gen.13,14-15).

Abraão fixou-se em Hebron (local situado a poucos quilómetros de Jerusalém), onde ergueu um altar em nome de Deus. Não obstante a idade avançada, Abraão teve um filho a quem deu o nome Isaac. Isaac teve dois filhos, os gémeos Esaú e Jacob. A ocupação da região da Palestina pelos hebreus foi levada a cabo por Jacob que viria a adoptar o nome “Israel”, do hebraico “aquele que luta com Deus”, denominação através da qual a sua descendência se identifica até aos dias de hoje. José, um dos doze filhos de Jacob, depois de ter sido levado para o Egito pelos seguidores de Ismael (meio-irmão do seu avô Isaac), foi comprado por um representante do Faraó, que o transformou num homem poderoso³. Posteriormente José chamou Jacob e a sua tribo para junto de

² Cf. *Bíblia*, “Sai da tua terra, do meio dos teus parentes e da casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te mostrar. Eu farei de ti um grande povo, e abençoar-te-ei; tornarei famoso o teu nome, de modo que se torne uma bênção” (Gen. 12, 1-2).

Harã, cidade da antiga Mesopotâmia, é actualmente um local arqueológico situado no sul da Turquia. A terra de Canaã, região ocupada pelos Cananeus no terceiro milénio a.C., encontrava-se localizada nos territórios existentes entre o Mar Mediterrâneo e o Mar Morto (actual Palestina).

³ Cf. *idem*: “Quando levaram José para o Egito, o egípcio Putifar, ministro e chefe da guarda do Faraó, comprou-o aos ismaelitas, que o tinha levado para lá. Deus estava com José e deu-lhe sorte, de modo que o

si, no Egito, dando-se início a uma época de prosperidade para a comunidade judaica fixada naquela região.

Outra figura bíblica de relevo para o Judaísmo é a figura de Moisés. Moisés, que terá vivido por volta de 1250 a.C., é a personagem responsável pelo êxodo do povo hebreu do Egito para Terra Prometida a Abraão⁴. Este patriarca fundador é o autor do Pentateuco⁵ e, porque definiu as leis e regras de conduta do povo de Israel, é considerado o seu principal legislador e um dos mais importantes guias espirituais. Foi ainda Moisés que, no Monte Sinai, recebeu de Deus as tábuas com os “Dez Mandamentos”. Após quarenta anos a peregrinar no deserto, Moisés morreu e seria Josué, o seu sucessor, que acabaria por atravessar o rio Jordão, ganhar a batalha de Jericó e reconduzir os judeus a Canaã. Foi assim que, depois de se libertarem do domínio egípcio e de décadas de vida errante, o povo hebreu conseguiu regressar novamente a Israel.

Por volta de 1050 a.C. e depois do sucesso nas lutas contra os Filisteus⁶, o pastor e soldado Saul foi nomeado rei pelos juizes de Israel. Após a sua morte foi sucedido pelo genro, David. Foi o Rei David o verdadeiro criador do Reino de Israel: venceu os povos vizinhos, garantiu fronteiras e conquistou Jerusalém que tornou capital do Reino. Sucedeu-lhe Salomão, seu filho. Após o reinado de Salomão não existiu um consenso relativamente à sucessão e a nação foi dividida em dois Reinos: o Reino de Israel, a norte, e o Reino de Judá, a sul. É deste último que deriva o termo hebraico *yehudi*, judeu.

No século VIII a.C. o reino a norte foi conquistado pelos Assírios, no século VI a.C. o Reino de Judá viria também a ser conquistado pelo exército da Babilónia

deixaram na casa do seu senhor egípcio. Vendo que Deus estava com José e que fazia prosperar tudo o que empreendia, o seu senhor teve grande afeição por ele e colocou-o ao seu serviço pessoal: fez dele seu administrador, confiando-lhe tudo o que possuía.” (Gen. 39, 1-4)

⁴ Cf. *idem*: “Deus disse a Moisés: ‘Ordena aos filhos de Israel: quando entrares na terra de Canaã, estareis na terra que vos cabe como herança’.” (Nm. 34, 1-2)

⁵ O Pentateuco diz respeito aos cinco primeiros livros do Antigo Testamento, secção que os judeus designam de *Torah* (Lei).

⁶ A nomenclatura “Palestina”, usada para designar os territórios situados entre o Mar Mediterrâneo e o Rio Jordão, deriva de *Philistia*, a terra dos Filisteus, o Povo do Mar que, por volta do século XIII a.C., se fixou na região situada entre a actual cidade de Telavive e a Faixa de Gaza.

e, sete décadas mais tarde, pelos Persas. Mais tarde, no século IV a.C., o mesmo território foi conquistado pelos Gregos. No século I a.C. a Palestina passa a integrar o Império Romano. Após a morte do Rei Herodes e mediante a opressão exercida pelo governo romano, os judeus revoltam-se contra Roma, rebelião que, em 70 a.C., resultou no cerco e destruição de Jerusalém sob o comando do general e futuro imperador Tito. Dois séculos mais tarde, pela mão do imperador bizantino Constantino, Jerusalém (entretanto renomeada de “Aelia Capitolina”) deixou de ser uma cidade de província para se transformar num centro cristão. A Basílica do Santo Sepulcro, erigida em 335 d.C., foi a primeira de um grande número de construções majestosas que se ergueram na cidade.

A tentativa de cristianização deste território viria a terminar no século VII d.C. quando os árabes muçulmanos puseram fim ao domínio bizantino e ocuparam a Palestina. No início do novo milénio as cruzadas cristãs chegaram a esta região com o intuito de salvar o túmulo de Cristo das mãos dos “infiéis”. Os cruzados, que dominaram Jerusalém até 1187 d.C., destruíram sinagogas, reconstruíram velhas igrejas e transformaram muitas mesquitas em templos cristãos. No século XVI, no auge do Império Otomano, a Palestina foi ainda invadida pelos turcos, ocupação que perduraria durante quatro séculos, até à conquista de Jerusalém, em 1917, pelo exército britânico.

É este cenário de lutas e ocupações territoriais constantes que viria a causar o surgimento da diáspora judaica: embora alguns judeus tenham permanecido na Judeia, outros foram vendidos como escravos e muitos outros tornaram-se cidadãos de diferentes lugares dos Impérios ocupantes. Desta dispersão, iniciada há mais de dois mil anos, resultou a existência dos diversos grupos étnicos de judeus, biologicamente descendentes dos habitantes dos Reinos de Judá e de Israel, mas que ao longo da história se têm radicado um pouco por todo o mundo.

No século XVII, e não obstante o final da discriminação verificada durante toda a Idade Média, a Diáspora judaica europeia estava ainda longe de uma integração e assimilação pacíficas, vivendo normalmente isoladas em guetos ou *schtetls*.

O estudo do percurso judaico é relativamente recente. Liliane Weissberg, investigadora no Instituto Leo Baeck na Universidade da Pensilvânia, considera que, até meados do século XVIII, não existia a noção de “historiografia judaica”. Na verdade, a análise histórica e a reflexão acerca do papel e da situação dos judeus tiveram o seu início na Alemanha quando, no ano de 1793, o judeu Lazarus Bendavid publicou um panfleto que intitulou “As características dos judeus” em que reclamava que a emancipação dos judeus deveria passar por um esforço de adaptação a um ambiente cristão, tornando-se, assim, cidadãos esclarecidos (Weissberg, 2003: 13). O processo do Iluminismo judeu (também designado por *Haskalah*), que rejeitava a religião como factor único de identificação, promoveu a discussão acerca dos vários elementos que deveriam definir a identidade judaica. Esta discussão em torno do culto e das possíveis alterações e adaptações à realidade alemã conduziu à criação de uma auto-percepção diferente daquela que, até então, vigorava no seio das comunidades judaicas: daquele momento em diante os judeus não seriam “apenas” seguidores de uma crença específica, mas também cidadãos de uma nação, porém, sem país próprio.

Os judeus interiorizaram este princípio e começaram a ver-se como uma unidade política e não apenas como membros de uma religião (*idem*: 15). Assim, em 1812, foi proclamado o “Veredicto da Emancipação” e, sete anos mais tarde, um grupo de judeus iluminados fundou a *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* onde nomes como Eduard Gans e Heinrich Heine reflectiram sobre o passado judeu e iniciaram discussões de ordem filosófica, educacional e política sobre a identidade judaica. É desta “Sociedade para a Cultura e Ciência dos Judeus” que nasceram os estudos e a historiografia judaicos, a que os fundadores deram o nome de *Wissenschaft des Judentums*, área científica que descreveram da seguinte forma:

It is self-evident that the word “Judaism” is here being taken in its comprehensive sense – as the essence of all the circumstances, characteristics, and achievements of the Jews in religion, philosophy, history. Law, literature in general, civil life and all the affairs of man – and

not in the more limited sense in which it only means the religion of the Jews.
(*apud* Weissberg, 2003: 15)

Estas palavras de Immanuel Wolf, um dos membros fundadores da Sociedade, deixam transparecer um objectivo bastante claro: os judeus devem declarar-se como povo e não apenas como membros de uma religião, condição essencial para a prossecução do processo de secularização a que o espírito iluminado deste grupo de indivíduos aspirava.

Ainda assim, e apesar do tom assertivo dos elementos que constituíram a Sociedade há mais de dois séculos atrás, uma tentativa de definição do que é “ser judeu”, no presente, parece desembocar numa série de significados múltiplos que podem variar de indivíduo para indivíduo. No artigo “Identität und Gedächtnis in der jüdischen Literatur nach 1945”, Dieter Lamping, apoiando-se no pensamento de Mira Zussman, contribui para a questão da definição da identidade judaica, apontando os conceitos de crença, território e história como aspectos fundamentais:

Identität wäre ein Gefühl gemeinsame Herkunft, erstens in der Verbundenheit durch den Glauben, zweitens in der Orientierung auf ein gemeinsames Land und drittens in der Identifizierung mit einer besonderen Geschichte. (Lamping, 2003: 11)

Com o objectivo de traçar uma definição do que é “ser judeu” na actualidade, a psicóloga social Bethamie Horowitz conduziu, em 2003, uma série de entrevistas a vários elementos da comunidade judaica. A partir dos resultados deste projecto de investigação, publicados no estudo “Connections and Journeys: Assessing Critical Opportunities for Enhancing Jewish Identity”, verifica-se que, para alguns indivíduos, ser judeu é uma circunstância que apenas define a origem do sujeito e não um factor psicologicamente relevante:

My Jewishness is in the background, in the sense in which I was formed.
[...] It's part of who I am... Just like I'm Caucasian, I'm Jewish. (*apud* Horowitz, 2003: 4)

A partir desta afirmação, podemos deduzir que este indivíduo considera a particularidade de ser judeu um factor que, entre muitos outros, constitui a sua identidade. Mas e apesar deste aspecto poder ser determinante em alguns aspectos da sua vida, não é um elemento que, de forma consciente, o influencie na tomada de decisões. Para outros indivíduos, porém, ser judeu numa acepção exclusivamente religiosa assume-se como o eixo central, em torno do qual se define toda a conduta quotidiana e a própria identidade:

In terms of who I am, Jewish is who I am. Whatever I do is really dictated by my following the laws of the *Torah* [...] I follow the laws of *kashruth*⁷ very carefully. I may be in a group of people, but I won't eat what they eat. I follow the laws of *Sabbath*⁸; I don't work on holidays. (*apud* Horowitz, 2003: 5)

Atendendo ainda ao mesmo estudo, constata-se que “ser judeu” se trata de uma construção que pode assentar em vários e diferentes pilares – religiosos, culturais, familiares ou pessoais – e cuja importância na vida, nas relações interpessoais e nas decisões importantes pode diferir entre indivíduos que partilham a mesma origem. Se uns seguem uma via mais normativa – cumprem as leis judaicas ou estudam os textos judaicos – outros optam por um percurso não-normativo, rejeitando a religião, mas assumindo, por exemplo, um espírito crítico apurado. Assim, e de acordo com Horowitz, ser judeu assentará num conjunto de diversos elementos de ordem religiosa, étnica, cultural, social, afectiva e ética que não têm que, em simultâneo, fazer parte integrante da identidade de um sujeito; ser judeu será, no fundo, a combinação aleatória de alguns destes elementos, sem a obrigatoriedade de nenhum em particular (Horowitz, 2003: 7). Posto ainda de outra forma, numa acepção moderna e secular o termo “judeu” pode designar três grupos específicos de indivíduos: os

⁷ Lei alimentar judaica.

⁸ Dia de descanso semanal.

que assumem uma prática religiosa e possuem uma origem étnica judaica; os que, por opção, se converteram à religião judaica e, por fim, aqueles que não assumem qualquer crença religiosa, mas que se identificam como judeus por via da herança familiar e por via de pressupostos culturais.

Em diametral oposição a esta perspetivação híbrida da identidade judaica, encontramos o historiador de arte Ernst H. Gombrich, nascido no início do século XX no seio de uma família vienense de origem judaica, que entende que o conceito de *Judentum* apenas permite uma leitura e uma interpretação religiosas – o que significa que nem todos os judeus têm, obrigatoriamente, de se identificar com o Judaísmo. Gombrich refuta igualmente a concepção de que existe uma cultura judaica europeia, na medida em que considera que tal ideia se trata de um mito criado pelo nacional-socialismo (Gombrich, 1997: 1). Também Sander L. Gilman rejeita este carácter especificamente europeu e acusa a história de ter “criado” os judeus, isto é, de ter definido uma identidade judaica que depois impôs a um conjunto de indivíduos. Nesta medida, as vítimas do regime nazi viram-se impossibilitados de levar a cabo uma construção identitária autónoma e subjectiva, o que, por força da generalização imposta à sociedade, transformou uma identidade fabricada por elementos externos na realidade de um conjunto de indivíduos (Gilman, 1999: 2).

Conclui-se, assim, que a identidade judaica, devido ao anti-semitismo existente desde finais do século XIX, assentou numa construção social externa ao sujeito e não num processo de busca e descoberta interna e subjectiva que, em condições normais, caracteriza o trajecto de auto-gnose e a (re)definição constante da identidade individual. Nesta perspectiva, a problemática da identidade judaica no século XX parece residir no facto de que essa é uma identidade imposta que, uma vez difundida na sociedade, se cristalizou e se transformou em verdade universal, passando a assumir-se como a própria realidade. Corroborando esta teoria, Jean-Paul Sartre afirmou: “Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten [...] Der Antisemit *macht* den Juden” (*apud* Martins, 2003: 50). Resumindo, e tal como a afirmação de Sartre veio reforçar, as premissas seculares relativas à formação da identidade foram, no contexto específico do Holocausto, substituídas pela imposição do

rótulo “judeu”, independentemente da aceitação ou identificação por parte de cada sujeito.

O conhecido autor de origem austríaca Jean Améry – filho de pai judeu, morto em batalha na Primeira Guerra Mundial, e de mãe católica, de quem recebeu uma educação religiosa cristã – descreve ainda da seguinte forma o doloroso processo através do qual “se tornou judeu”, um processo que passou pela imposição arbitrária e não pela identificação consciente e consentida:

Nur für mich selbst darf ich sprechen – und immerhin, wenn auch mit Vorsicht, für die wohl nach Millionen zählenden Zeitgenossen, auf die ihr Judesein hereinbrach, ein Elementarereignis, und die es bestehen müssen ohne Gott, ohne Geschichte, ohne messianisch-nationale Erwartung. Für sie, für mich heißt Jude sein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitznummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel jüdischer Existenz. Wenn ich mir und der Welt [...] sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefaßten Wirklichkeiten und Möglichkeiten. (*apud* Schruff¹, 2000: 44)

3.2. O Holocausto como marco identitário

O conceito de identidade, tal como enunciámos no capítulo introdutório desta tese, diz respeito à construção subjectiva de um indivíduo, construção essa que passa pela atribuição de um sentido a todas as experiências individuais, permitindo ao sujeito atingir uma ideia de coerência e continuidade biográficas. As relações familiares, a história, a religião, a cultura ou os princípios éticos assumem-se como coordenadas de orientação e como base social a partir da qual o sujeito nasce e desenvolve a sua capacidade de se relacionar com o mundo. A sua identidade individual/social é, portanto, alicerçada no contexto físico onde se encontra e determinada pelas várias circunstâncias (familiares, sociais ou históricas) que caracterizam esse mesmo contexto.

Na presença de um elemento destabilizador tão extremo como o preconizado pela implementação das premissas nacional-socialistas, assiste-se, inevitavelmente, a uma interrupção desta continuidade biográfica, a uma ruptura no relacionamento com o mundo e a um abalar das estruturas que definem a identidade de cada indivíduo visado. Assiste-se, em suma, a uma crise de identidade.

O Holocausto roubou a homens, mulheres e crianças não só a vida física, mas também uma ideia de vida, uma vida plena, tranquila, marcada “apenas” pelas vicissitudes do quotidiano. E este ataque à identidade judaica não se resume às condições desumanas a que milhões de indivíduos foram sujeitos durante os anos de domínio nazi; já antes da ascensão de Hitler ao poder, desde finais do século XIX, se verifica que os judeus europeus se encontravam sob escrutínio.

Esta tentativa de alienação da identidade do povo judeu terá começado com a crença de inspiração darwinista que define que os mais fortes suplantarão os mais fracos e, ainda, com a convicção de que, para se conseguir um sangue alemão mais puro, seria essencial destruir o sangue dos agentes de poluição racial, isto é, os judeus⁹. É, então, nos princípios de Charles Darwin, assentes

⁹ O final do século XIX é cientificamente marcado pelos inúmeros estudos a propósito do conceito de “raça”, facto que, como é sabido, determinou o destino dos judeus europeus, considerados por Hitler, em *Mein Kampf*, uma raça indesejável e a eliminar. A doutrina nacional-socialista acredita na pseudo-diferença existente entre as diversas “raças”. Deste modo existem “raças” com um potencial mais forte – a “raça ariana” – e outras mais fracas e que devem ser destruídas pela mais forte. Esta linha de pensamento encontra seguidores não apenas durante as décadas de 1930 e 1940, quando o *Reich* alemão se encontra sob a égide nazi, mas já antes da Primeira Grande Guerra. O conceito de “higiene racial” surge no final do século XIX introduzido por Francis Galton, influenciado pelo pensamento de Charles Darwin e respectiva teoria da evolução das espécies, segundo a qual os mais fracos sucumbem aos mais fortes, e onde é também defendida a hereditariedade como um factor primordial na determinação da “variedade” de seres humanos existentes. Deste modo, o nacional-socialismo, trazendo a lume todo um conjunto de discussões antropológicas acesas desde o século anterior, acolhe a ideia de erradicar os “inimigos dos povo” e os “inaptos para a vida”, isto é, todas as pessoas com doenças intratáveis e hereditárias, com o intuito de “apurar” a raça ariana e de corrigir os erros da natureza (Simões, 2001: 63).

Em 2005 Mitchel B. Hart publicou um artigo que veio chamar a atenção para o facto de que, no início do século XX, também a comunidade científica judaica destacou a questão da raça como sendo fundamental. Os judeus foram, assim, sujeitos activos nesse processo e não apenas sujeitos passivos da investigação que

num estereótipo pseudo-científico com aceitação social e política, que o anti-semitismo virulento do fim-de-século [XX] viria a encontrar muitos dos seus fundamentos, fundamentos esses que determinaram a desumanização e a redução dos judeus à condição de agentes perigosos capazes de operar uma contaminação de grande escala.

De acordo com o ideário nacional-socialista, os judeus eram o grupo social mais “indesejável” do *Reich* e, por isso, surgiram em catadupa leis que limitaram a sua actuação em sociedade. Assim, e com base nestes pressupostos raciais, as “Leis de Nuremberga” vieram afastar os judeus da vida económica alemã e de todos os assuntos de carácter público. O governo nazi instigou ainda a prática de *Pogroms* e determinou a recolocação em guetos de todos os judeus, que se viram obrigados a abandonar as suas casas e grande parte dos seus bens pessoais. Para além destas medidas foi ainda exigido o uso da Estrela de David e a apresentação constante de documentos que permitiam a identificação de cada habitante do gueto, reduzindo assim o indivíduo à insignificância de um papel, capaz de determinar a vida ou a morte. Verifica-se, em suma, que carácter individual, nome ou personalidade são conceitos identitários que, tendo em conta as circunstâncias, deixaram de ter qualquer valor.

Após esta primeira etapa de aniquilamento da identidade judaica, seguiu-se a fase da aplicação da *Endlösung*, isto é, a deportação de prisioneiros para os campos de concentração e assassinio sistemático. Desde as longas viagens em

foi desenvolvida, no sentido de definir os pressupostos de uma ideia de raça. Assim, meio século antes da ascensão do nacional-socialismo ao poder, também os judeus aceitavam com normalidade uma ideia de identidade racial judaica (Hart, 2005: 50). Ideias preconcebidas de que os judeus são uma raça predisposta para o mundo dos negócios ou de que são a reencarnação de um espírito capitalista foram constantemente defendidas por Arthur Ruppin, autoridade máxima da comunidade científica judaica, no início do século passado (*idem*: 53s.) Ruppin defendeu ainda alguns ideais que, em rigor, se aproximavam dos postulados nacional-socialistas, nomeadamente no que concerne à questão da *Rassenmischung*: a assimilação significava a deterioração da raça, pois afectava as formas de discurso, o vestuário, a alimentação, a educação e tinha um impacto negativo na natureza interna dos judeus, nomeadamente no sangue. De acordo com Ruppin, a mistura de sangues, isto é, o número de casamentos entre judeus e cristãos – que havia aumentado significativamente – representava, em suma, um enorme perigo e prejudicava em larga escala a raça judaica (*idem*: 57).

vagões de gado, no final das quais muitos chegavam já mortos, passando pelos procedimentos à chegada de cada campo, pelas filas de selecção, pelo esforço exigido no trabalho, pelas condições precárias dos campos ou pelos tratamentos e experiências médicas – toda a vida humana foi incessantemente desrespeitada e reduzida à condição de um dado estatístico, isto é, cada prisioneiro era um mero número de uma lista, a lista dos que chegavam, dos que trabalhavam e dos que morriam.

Para além da violência infligida no próprio corpo, que provocou não só a dor física mas também a dor moral, o povo judeu padeceu de uma outra forma de violência específica, que reduziu seres humanos a animais ou a objectos sem identidade: referimo-nos à violência da linguagem. Na obra autobiográfica *Se isto é um homem*, o italiano Primo Levi destacou o facto de os prisioneiros serem considerados “Stücke” (Levi, 1988:15) para quem era utilizado o verbo “fressen” no momento das refeições (*idem*: 78). Esta despersonalização ou desumanização do indivíduo ocorreu novamente quando Levi tomou consciência de que perdera o nome. Daquele momento em diante, o seu nome seria um número, como o autor nos descreve:

Häftling. Aprendi que sou um *Häftling*. O meu nome é 174517; fomos baptizados, guardaremos até à morte a marca tatuada no braço esquerdo. (Levi, 1988: 26)

De idêntico modo, também Ruth Klüger, no romance autobiográfico *weiter leben*, registou o dia no qual um número iria ser parte integrante da sua vida:

Am nächsten Tag bekamen wir Nummern auf der linken Unterarm tätowiert
[...] [es] blieb [...] bis zum heutigen Tage deutlich lesbar: A-3537. (WL:173)

Levi reconheceu ainda que a linguagem foi veículo de prepotência, sempre que os guardas tiravam deliberadamente partido do facto de grande parte dos prisioneiros não compreender nem falar alemão para os intimidar e humilhar. Ruth Klüger reconhece ainda violência na linguagem utilizada em todas as ordens emitidas

pelos guardas e oficiais, nomeadamente logo à chegada aos campos, através dos gritos “Raus! Raus!” (wl: 168). Levi e Klüger apontam também para a violência e cinismo da inscrição patente nas portas de entrada dos campos:

A viagem não durou mais de 20 minutos. Depois o camião parou, viu-se uma grande porta, encimada por umas palavras fortemente iluminadas (a lembrança destas palavras ainda me assalta nos sonhos): ARBEIT MACHT FREI, o trabalho liberta. (Levi, 1988: 21)

Jeder kennt heute den Spruch “Arbeit macht frei” als Motto einer mörderischen Ironie. Es gab noch andere derartige Sprichwörter auf den Querbalken unserer Baracke. REDEN IST SILBER, SCHWEIGEN IST GOLD war eines. Noch besser war LEBEN UND LEBEN LASSEN. (wl: 180)

Situados um pouco por toda a Europa nazi, os campos de trabalho ou de concentração foram palco do mais inescrutável aniquilamento da condição e dignidade humanas. Homens, mulheres e crianças foram vítimas de exploração, trabalhando até ao esgotamento e à morte. Foram ainda vítimas da vergonha, quando lhes foi roubada a dignidade e a identidade sempre que expuseram a sua nudez ou lhes raparam as cabeças e as zonas púbicas. Foram também vitimadas pela fome e pela doença, transformando-se em *Muselmänner*, denominação para os desnutridos e alienados, homens e mulheres para quem a vida já pouco importava e cujo único destino seria a morte numa câmara de gás.

Michael Tager, no artigo “Primo Levi and the Language of Victims”, chama a atenção para a palavra “Muselmann”, sinónimo das condições degradantes e violentas do campo, e um termo introduzido pelos próprios alemães que reflecte o menosprezo pela identidade judaica dos prisioneiros (Tager, 1993: 271). Giorgio Agamben debruçou-se sobre esta mesma questão e concluiu que “Muselmann” será uma derivação do termo árabe “Muslim”, o muçulmano que se submete sem reserva à vontade divina de Alá; na mesma medida, também o “muçulmano de Auschwitz” se submeteu, perdeu toda a vontade e a consciência e adoptou uma atitude cabisbaixa e subserviente (Agamben, 1999: 53). A este respeito, Primo

Levi teceu a seguinte reflexão que, no estilo sóbrio e equilibrado que caracteriza a sua prosa, dá conta de toda a humilhação humana verificada nos campos de concentração:

Sucumbir é o mais simples: basta cumprir todas as ordens que se recebem, comer só a ração, obedecer à disciplina do trabalho e do campo. A experiência demonstrou que só em casos excepcionais, desta forma, se pode durar para além de três meses. Todos os *Muselmänner* que vão para a câmara de gás têm a mesma história, ou melhor dizendo, não têm história; seguiram o declive até ao fundo, naturalmente, como os rios que vão desaguar no mar. Depois de ter ingressado no campo, por sua incapacidade essencial, ou por azar, ou por qualquer outro acidente banal, sucumbiram antes de poderem habituar-se; estão sempre atrasados, só começam a aprender alemão e a perceber qualquer coisa no infernal emaranhado de leis e proibições, quando o seu próprio corpo já se encontra em fase de aniquilação e nada os pode salvar da selecção ou da morte por depauperamento. A sua vida é breve, mas o seu número é enorme; são eles, os *Muselmänner*, os que sucumbem, a coluna vertebral do campo; eles, a massa anónima, continuamente renovada e sempre idêntica, dos não homens que marcham e se afadigam em silêncio; dentro deles apagou-se a centelha divina, já demasiado vazios para sofrer de verdade. Hesita-se em chamar-lhes vivos: hesita-se em chamar morte à sua morte, diante da qual não têm medo, pois estão demasiado cansados para poderem aperceber-se dela. (Levi, 1988: 92)

Robert Guttman, no artigo “Ohne Anfang und ohne Ende”, considera que a destruição da identidade judaica não terminou com a capitulação da Alemanha, em Maio de 1945. Na verdade, após o final da guerra o processo de destruição da identidade judaica terá entrado na sua última etapa: o confronto com uma vida dizimada pelo passado e a insegurança relativamente ao futuro.

Como pudemos constatar no capítulo anterior (cf. *supra*, p. 75-103), os efeitos de anos de perseguição e tortura provocaram traumas que não se deixaram facilmente apagar ou integrar. Para além destas feridas morais e

psíquicas, os sobreviventes confrontaram-se ainda com um problema muito concreto, traduzido nas questões que se seguem: Como retomar a vida a partir do nada? Para onde regressar quando não há um lugar que possa ser chamado “lar”? A este respeito, Guttman acrescenta ainda o seguinte: “Diese Menschen waren die DPs, Displaced Persons, ohne Wurzeln und ohne Heimat, ohne Familien und ohne Zukunft. Sie wollten nur eines: Die Vergangenheit vergessen!” (Guttman, 2000: 45)

Apesar desta vontade, não terá sido fácil para nenhuma das vítimas esquecer o passado e o sentimento de uma perseguição sem fim parece ser aquilo que melhor descreve a vivência dos que foram sujeitos ao passado nazi, tal como nos dá conta Ruth Elias nos parágrafos iniciais das suas memórias:

Die Zeit läuft mit ganz großen Schritten voran. Immer schau ich nach vorne, denn die Jahre haben mich gelehrt, nicht zurückzublicken. Wenn ich das doch tue, dann ist mein erstes Gefühl – Konzentrationslager. Es verfolgt mich, es hat seine tiefen Spuren hinterlassen. Ich kann es nicht loswerden, auch wenn ich mein ganzes Leben bestrebt war, es wegzuschieben. Es kommt immer wieder zurück, und so bin ich dazu verurteilt, damit zu leben. (Elias, 1998: 7)

Os sentimentos descritos por Elias, verbalizados quatro décadas após o final da guerra, evidenciam as marcas profundas deixadas pelos anos de discriminação racial. Este período, ao ocupar um lugar tão determinante na vida dos sobreviventes (assim como das suas famílias), conduz-nos à citação que transcrevemos em epígrafe. Essa afirmação¹⁰ espelha de forma clara a atitude dos judeus perante a própria história: a libertação da tragédia passa por um trabalho de preservação da memória. O Holocausto ocupa, assim, um lugar nuclear na memória não só daqueles que foram vítimas dos *Pogroms* e dos campos de concentração, como também na memória dos filhos e dos netos¹¹ de

¹⁰ Trata-se de um excerto do discurso proferido a 9 de Novembro de 2000 pelo presidente do *Zentralrat der Juden in Deutschland* a propósito das celebrações do 62º aniversário da *Reichskristallnacht*.

¹¹ A este propósito, Paul Spiegel acrescenta: “Wir in der jüdischen Gemeinden haben von Kindheit an gelernt, dass Erinnern ein wichtiger Bestandteil unserer Geschichte ist.” (Spiegel, 2000: 21)

todos os sobreviventes, assumindo-se, dessa forma, como um dos aspectos fundamentais da identidade deste povo. A Shoah surge, em suma, como instância unificadora, como marco identitário, como momento comum a um povo que se sente unido em torno de um sentimento de pertença a uma comunidade marcada pela tragédia. E é esta “identificação com uma história especial” (Lamping, 2003: 11) – transmitida de forma intergeracional através dos mecanismos da memória comunicativa – que contribui para a formação de um critério uno que, à margem de perspectivas religiosas ou seculares, se assume como factor de reconhecimento e identificação.

3.3. Os judeus na Alemanha depois de 1945

Parece pouco provável a ideia de que a comunidade judaica alemã, depois da privação e da dor a que foi sujeita, pudesse aceitar permanecer em território alemão após o final do conflito armado. Não obstante tal improbabilidade, muitos judeus nascidos na Alemanha – alguns devido à ligação à língua, outros devido a laços matrimoniais anteriormente estabelecidos – decidiram ficar¹² (Meng, 2005:

¹² No início dos anos trinta viviam na Alemanha cerca de 500 mil judeus. Consideravam-se perfeitamente assimilados pela cultura e sociedade alemãs e a participação na Primeira Grande Guerra, ao lado da Alemanha, terá sido prova desta devoção à nação (Geller, 2004: 1). Como é sabido, esta relação mudou profundamente durante os doze anos de ditadura nacional-socialista: até 1939 deixaram o país cerca de 270 mil cidadãos alemães de origem judaica, mais de 165 mil foram mortos até ao final da guerra, 15 mil sobreviveram aos *Lager* nazis e cerca de 2 mil sobreviveram na clandestinidade. No final do conflito armado encontravam-se em território alemão cerca de 100 mil sobreviventes de origem judaica, a maioria dos quais oriunda dos países do Leste europeu.

Em 1945 as estimativas apontavam para um número superior a 11 milhões de indivíduos desalojados e desenraizados em toda a Europa central. De forma alojar este imenso número de refugiados, e sob o olhar das Forças Aliadas, procedeu-se à criação de campos para refugiados; entre 1945 e 1950 registou-se a existência de cerca de 200 mil refugiados na Alemanha, que gradualmente começaram a abandonar o país e a rumar em direcção à Palestina ou aos Estados Unidos. No início dos anos cinquenta havia menos de 15 mil judeus na Alemanha, sendo que apenas 6 mil tinham origem alemã (Peck, 2004: 36).

403s.). Outros judeus, a maioria judeus de Leste a quem não foi possível regressar aos países de origem, decidiu também permanecer e reconstruir a vida neste país¹³.

Jay Howard Geller, no estudo *Jews in Post-Holocaust Germany*, considera esta circunstância um factor positivo para ambas as partes, na medida em que, se por um lado possibilitou um diálogo conciliador entre as vítimas e o país que no passado lhes infligira um ataque tão forte à sua vida e identidade, por outro lado permitiu o avivar constante da memória colectiva alemã relativamente aos factos ocorridos: “Despite the Jewish community's small size, the very presence of Jews in Germany had importance, both providing dialogue and serving as reminder of Germany's historic failings” (Geller, 2004: 2). Todavia, esta não é uma perspectiva consensual. Ignatz Bubis, antigo presidente do *Zentralrat der Juden in Deutschland*, concedeu uma entrevista pouco antes da sua morte, na qual reconheceu a dificuldade da decisão de permanecer na Alemanha, uma vez que a própria diáspora judaica não via com bons olhos esta permanência no país:

Es hat lange gedauert, bis die Gemeinden sich als neue und auf Dauer angelegte jüdische Gemeinden gesehen haben. Das begann zwar schon in den sechziger Jahren, aber die jüdischen Institutionen und Gemeinschaften im Ausland teilten diese Haltung überhaupt nicht – weder in Israel, noch in den USA oder anderswo. Sie wollten mit den Gemeinden in Deutschland nichts zu tun haben. [...] Diese wurden eigentlich als Juden zweiter oder dritter Klasse angesehen, man verstand nicht, dass sie in Deutschland leben wollen und hat sie als einen existenten Teil der jüdischen Diaspora negiert. (Bubis, 2000: 13)

Hanno Loewy, no artigo “Jüdische Existenz in Deutschland”, dá igualmente conta desta rejeição e recorda a atitude de Ezer Weizman, antigo presidente de Israel que, em 1996 aquando de uma visita a Alemanha, teceu algumas

¹³ Após o final da guerra, entre os anos de 1945-48, o afluxo de judeus oriundos de países do Leste europeu aumentou significativamente devido aos reincidentes focos de anti-semitismo que aí tiveram lugar. Entre 1945-1947 registou-se, e apenas na Polónia, um número superior a mil mortos em *Pogroms* (Meng, 2005: 405).

afirmações que a comunidade judaica alemã, em especial os elementos mais jovens, consideraram uma afronta e uma provocação: “Für mich repräsentieren die Juden in Deutschland nicht das jüdische Volk, sondern lediglich die in Deutschland lebenden Juden” (*apud* Loewy, 2000: 25).

Esta atitude perante os judeus que decidiram ficar na Alemanha é já antiga. Nas resoluções adoptadas pela *Second Plenary Assembly of the Jewish Congress*, realizada em Montreal em 1948, havia sido deliberado que nenhum judeu deveria voltar a reconstruir a sua vida “no solo alemão ensanguentado” (Brenner, 2000: 35). Aquando da vaga de emigração de judeus dos campos de desalojados da Alemanha para a Palestina, o jornal judaico *Undzer Veg*, pouco antes de encerrar e de se estabelecer no Médio Oriente, descreve da seguinte forma os indivíduos que decidiram ficar:

Das sind Menschen, die auch einmal zu dem Bewußtsein kommen werden, daß sie einen schecklichen Fehler begangen haben, sich selbst gegenüber wie auch gegenüber ihren Familien... es wird zu spät sein – und keinen wird ihnen mehr helfen können [...] In Deutschland bleiben, wenn sich alles auflöst und alle weggehen, heißt praktisch: verloren zu gehen für das jüdische Volk. (*apud* Brenner, 2000: 36)

Em 1950, também o cônsul israelita Chaim Yachil, pouco antes do encerramento do Consulado em Munique, enviou palavras de censura aos judeus que tomaram a decisão de permanecer no país, considerando-os um perigo para todo o povo judaico. Lançou ainda a ameaça de que todos aqueles que se deixassem atrair pelos “tachos de carne” dos alemães não deveriam esperar que Israel ou o povo judeu os apoiasse nessa decisão pelo comodismo (Brenner, 2000: 36). Se compararmos o discurso do presidente Weizman, em 1996, com as palavras do cônsul Yachil, proferidas em 1950, rapidamente concluímos que, mesmo volvido quase meio século, não existem mudanças profundas na atitude em relação aos judeus que não partiram após o final da guerra.

Para os jovens judeus alemães, para quem Israel ocupa um lugar quase mítico, este tipo de discurso reprovador terá certamente influência na sua

construção identitária enquanto sujeitos que intervêm numa comunidade: Israel é um lugar com o qual têm uma ligação especial, uma ligação com pessoas e lugares que é mantida viva através de visitas frequentes e através de laços familiares e experiências emocionais. Porém, a Alemanha, e não obstante o passado, representa para estes jovens uma sociedade da qual fazem e querem continuar a fazer parte, agindo e intervindo como cidadãos (Loewy, 2000: 26).

Esta atitude é demonstrada no artigo “Epilog oder Neuanfang?”, da autoria de Michael Brenner. Brenner analisou a relação dos jovens judeus com a Alemanha do início da década de 1990 e comparou-a com a atitude de outros indivíduos da mesma faixa etária, mas durante a década de sessenta. Para tal, apresentou alguns dados estatísticos, que embora não sendo actualizados, permitem uma leitura a partir da qual podemos constatar que o sentimento de integração da segunda geração de judeus sofreu mudanças consideráveis: dos 377 inquiridos, em 1990, 56% recusa a ideia de que Israel é a sua verdadeira terra natal e 64%, não obstante a sua ligação à cultura judaica, sentem-se cidadãos alemães. Estes números contrastam claramente com os resultados de um outro levantamento estatístico, datado de 1964, onde 73% dos inquiridos preferia viver em Israel, 18% nos Estados Unidos e apenas 8% permaneceria na Alemanha (Brenner, 2000: 42s.).

Moritz Neumann, no artigo “Gemeinschaft oder Gemeinde?”, considera que esta evolução estará relacionada com o facto de a segunda geração das vítimas do Holocausto ter decidido colocar um ponto final no “estado provisório” que caracterizava a permanência dos pais na Alemanha (Neumann, 2000: 167). A imagem de estarem sentados sobre malas feitas à espera da partida para a Terra Prometida – imagem integrante do imaginário judaico – foi durante muitos anos a atitude dos judeus que ficaram na Alemanha após a capitulação. Coube então aos filhos a decisão de que ninguém partiria e o assumir que aquela que fora um dia a terra do inimigo era, agora, a sua terra:

In dieser Situation waren es die Kinder der Überlebenden von einst, die ihren Eltern die Selbsttäuschung klarmachten: Die gepackten Koffer, auf längst niemand mehr saß, weil in Keller oder auf Dachböden gestellt worden

waren. Diese gepackten Koffer sollten allmählich ausgepackt werden, denn auswandern würde mit diesen Koffern niemand mehr. (Neumann, 2000: 168)

Esta decisão de abandonar a ideia de um regresso a Israel e de construir uma vida “definitiva” na Alemanha foi simbolicamente assinalada na paróquia judaica de Darmstadt através da supressão, nos seus estatutos, da obrigação de regresso do exílio. Outro facto mais concreto, que claramente demonstra a mesma intenção de pôr um fim à situação de permanência provisória no país, será ainda o grande número de sinagogas construídas nos últimos anos na Alemanha.

Rachel Heuberger, no artigo “Jüdische Jugend in Deutschland”, reflecte sobre esta mudança de atitude dos indivíduos mais jovens e defende que o sentimento de negação característico dos jovens nas décadas de sessenta e setenta está fortemente relacionado com a instabilidade transmitida pelos pais, que viviam na ânsia de abandonar o país e de ir viver em Israel ou nos Estados Unidos. Esta expectativa prolongada pela partida de um país, que de forma tão cruel havia marcado os seus pais, adiou por vários anos a consolidação da própria existência e propiciou a construção de uma espécie de gueto psicológico:

Sie wohnen [im Jahr 1970] nicht in einem begrenzten Viertel. Und es gibt keine sichtbaren Mauern um sie herum – aber doch leben die jungen Juden der Bundesrepublik in einem sozialpsychologischen Ghetto. (Heuberger, 2000: 200)

O facto de Israel e da diáspora judaica rejeitarem a decisão de permanência em solo alemão, considerando que a Alemanha apenas poderia ser um país de emigração para os Israelitas e nunca para os (verdadeiros) judeus, parece assumir-se como um traço distintivo que distingue os judeus alemães dos demais, os que decidiram partir para os Estados Unidos, por exemplo, em detrimento da Palestina. Ignatz Bubis descreve a situação dos judeus na Alemanha e prevê a sua evolução da seguinte maneira:

Wie [fühlen Sie sich]? “Israeli, Fremder, Ausländer, Gast.”

Eine Zukunft für die Juden in Deutschland? “Vielleicht in zwei Generationen.

Wenn Opfer und Täter und die erste Nachkriegsgenerationen nicht mehr leben.”

Keine neue Blütezeit für ein deutsches Judentum? “Ich sehe schwarz. Die

Mehrheit will es nicht akzeptieren. Im Moment jedenfalls nicht. Jüdische

Nostalgie ist in. Man hört gerne Klezmer-Musik, weil es nicht mehr gibt”¹⁴

(Loewy, 2000: 27)

Hanno Loewy considera que a ligação entre a necessidade profunda de um judeu legitimar a sua existência na Alemanha (através da reclamação da lembrança e da celebração do seu passado) e o desejo de vingar como cidadão (e não apenas como representante da história do anti-semitismo) é cada vez mais forte. Ainda assim, Loewy conclui que devido a uma atitude que designa por “hipoteca da história”, a ideia de “normalidade” no seio da comunidade judaica parece ser uma pretensão ainda longe de ser concretizada (Loewy, 2000: 28).

Este autor defende ainda que a dificuldade de consolidação de uma identidade judaica alemã estará também relacionada com o processo de pluralização que ocorreu na década de noventa. Após o desaparecimento da cortina de ferro, em 1990, assistiu-se a uma imigração massiva de judeus oriundos de países da antiga União Soviética – estima-se que entraram em território alemão cerca de quarenta mil indivíduos de origem judaica, o que quase duplicou o número de judeus a viver na Alemanha¹⁵. A maioria destes indivíduos, com graus académicos e formação profissional, atribuía grande significado à cultura judaica mas relegava para segundo plano a prática ritualista do culto, daí que as comunidades onde se inseriram eram vistas como locais de acolhimento social e não tanto como entidades com a função de proporcionarem a prática religiosa. Depois da chegada destes novos membros com perspectivas diferenciadas do Judaísmo, a maioria das comunidades judaicas na Alemanha

¹⁴ Entrevista publicada a 21.09.1998 na *Süddeutsche Zeitung*.

¹⁵ Até 1990, e durante três décadas, o número de judeus residentes na Alemanha fixou-se de forma constante nos 30 000 cidadãos (cf. Loewy, 2000: 27).

adoptou atitudes menos rígidas, adaptando o ritual na sinagoga a estilos de vida mais liberais (Loewy, 2000: 28).

O facto de alguns judeus não atribuírem uma importância fulcral à religião parece ser, ainda segundo Hanno Loewy, causador de entropias não apenas na comunidade judaica alemã, mas sobretudo na comunidade israelita que ainda não foi capaz de definir, de forma consensual, os pressupostos do seu Estado (*idem*: 31s.).

O Judaísmo é normalmente definido com base nas ideias de “povo” e de “religião”, percepcionadas por muitos como conceitos indissociáveis: o povo serve a religião e a religião serve o povo e com base nesta relação de reciprocidade foi legitimada a criação do Estado de Israel, que funciona como palco de direito para a concretização plena dessa relação. Todavia, nem todos os judeus concordam com a leitura de que a religião deve ser a premissa fundamental na qual assenta a fundação do Estado e existem, por isso, diferentes interpretações do movimento Sionista, fundado por Theodor Herzl, no final do século XIX¹⁶.

A diferente perspetivação do movimento Sionista estará ainda relacionada com a ambiguidade na tradução ou interpretação do título do livro *Der Judenstaat*, escrito por Herzl em 1896. “Judenstaat”, frequentemente traduzido por “Estado Judaico”, implica uma institucionalização da religião judaica e contradiz os valores seculares e democráticos de um Estado moderno. O líder sionista terá projectado, sim, a criação de um “Estado dos Judeus”, isto é, um Estado democrático e secular, onde a maioria dos cidadãos seria praticante da religião judaica. Esta leitura diferenciada do movimento Sionista envolve ainda dois conceitos diametralmente opostos que, desde a formação do Estado de Israel, a 14 de Maio de 1948, se confrontam e dificultam a constituição de uma noção consensual de

¹⁶ O escritor, jornalista e político austríaco de origem judaica Theodor Herzl (1860-1904), em resposta ao forte anti-semitismo que se fez sentir na Europa central no final do século XIX, reclamou a autodeterminação e o reavivar da história judaica, ao defender uma ligação entre o presente e o passado bíblico do povo judeu. Seria esta ênfase colocada sobre o passado bíblico – que ligaria a identidade de Israel à Antiga Israel e à religião Judaica – que viria ainda a legitimar a criação de uma nação sobre o território da Palestina (a Canaã bíblica que os judeus também designam de “Sion”).

identidade israelita: o conceito de *Medinat Israel*, Estado judeu e democrático de Israel, e o conceito de *Eretz Israel*, a bíblica “Terra de Israel”¹⁷.

Contrariando a interpretação puramente religiosa do Judaísmo, Hanno Loewy considera que a criação de um Estado divino é uma utopia incapaz de servir todos os Israelitas, na medida em que nem todos os israelitas aguardam pelo Messias: também cristãos, muçulmanos e judeus agnósticos habitam o território e são, de idêntico modo, cidadãos de Israel (Loewy, 2000: 31). Esta incompatibilidade entre as vertentes secular e religiosa adquiriu nova visibilidade quando, a partir de 1990, se verificou a migração em massa de judeus da antiga União Soviética: estes indivíduos, de acordo com a lei religiosa, não são judeus, mas de acordo com a lei de imigração secular, têm direito à cidadania em Israel. Assim, e regressando à problemática identitária dos judeus alemães, discursos como o proferido pelo presidente Weizman em 1996 (cf. *supra*, p. 121s.), que reprovou e marginalizou os seus próprios pares, exigem uma revisão. Afinal de contas, se ser israelita não significa obrigatoriamente ser judeu convictamente religioso, porque é que um judeu alemão não pode ver reconhecidas a sua fé e pertença judaicas pelas entidades religiosas israelitas?

A identidade judaica, no contexto específico da Alemanha, define-se sobretudo através de uma ideia de ambivalência. Por um lado, a vivência dos judeus alemães ou alemães de origem judaica ou judeus a viver na Alemanha – e as diferentes designações para o mesmo sujeito apontam, logo à partida, para uma identidade ainda não assumida ou à procura de definição – pode ser descrita através da noção de integração, ainda que frágil¹⁸. Por outro lado, os judeus

¹⁷ Sob a tutela do governo do Partido Trabalhista, o conceito de *Medinat Israel* dominou durante as primeiras décadas de existência do Estado Israelita, mas, em 1967, aquando da conquista dos territórios a leste de Jerusalém (símbolo da reconquista da Israel bíblica), a segunda concepção do que deveria ser o Estado israelita adquiriu grande importância. O conceito de *Eretz Israel*, defendido pelo partido *Likud*, representa, assim, uma forte ligação ao território bíblico e a soberania sobre esse mesmo território tornou-se essencial para o carácter nacional da Israel judaica que interpreta essa mesma soberania à luz do regresso divino à Terra Prometida.

¹⁸ O rabino Andreas Nachama, antigo presidente da comunidade judaica de Berlim, descreve da seguinte forma a fragilidade da integração dos judeus na sociedade alemã: “Juden in Deutschland fühlen sich, als würden sie auf einem zugefrorenen See laufen. An einigen Stellen ist das Eis dick, an anderen dünn. Wer schnell läuft, kann auch einbrechen.” (*apud* Bubis, 2000: 20)

alemães vêem a sua ligação a uma ideia de nação duplamente dificultada, isto é, na Alemanha são confrontados com o peso histórico do anti-semitismo e com a realidade do passado nazi e em Israel, o país de origem do seu povo, são renegados e não são considerados judeus na plenitude e profundidade da palavra.

3.4. Os judeus na Áustria depois de 1945

Tal como concluímos anteriormente (cf. *supra*, p. 119s.), o Holocausto, mais do que qualquer outro factor histórico ou cultural, parece ser o elemento central constitutivo da identidade judaica do pós-guerra. Na realidade, e de acordo com Matti Bunzl, “o Holocausto tornou-se o aspecto central da auto-percepção judaica” (Bunzl, 2000: 156) e não só os israelitas de confissão religiosa judaica, como também muitos dos elementos da diáspora continuam a rever-se no sofrimento das vítimas do Holocausto e a levar a cabo todo um trabalho de preservação da memória em nome dos que morreram. Tem sido assim na Alemanha e também nos Estados Unidos, país onde o número de judeus é bastante expressivo. A diáspora judaica sente-se parte integrante de uma “comunidade de vítimas” e assume o “culto da vítima” como um elemento unificador à escala global. Os judeus radicados nos Estados Unidos partilham, ainda, uma noção de ligação afectiva e fantasiada ao *Old Country*, à Europa de Leste, de onde partiram muito antes da chegada dos nacional-socialistas ao poder (Bunzl, 2000: 156).

A realidade austríaca, todavia, possui características específicas que conduziram a uma construção identitária judaica diferenciada das demais. Como veremos, durante várias décadas o Holocausto e o “culto da vítima” não foram colocados no centro da auto-percepção judaica, tendo sido adoptado um outro momento da vida e da história austríacas como referência fundamental.

No primeiro capítulo deste trabalho demos conta do processo de *Vergangenheitsbewältigung* levado a cabo na Alemanha, através do qual a culpa e a responsabilidade alemãs pela morte de onze milhões de indivíduos foram reveladas e assumidas (cf. *supra*, p. 62-72). Os culpados foram julgados e condenados e as vítimas foram indemnizadas. O processo de reconhecimento da participação e colaboração voluntária e oficial da Áustria com o regime nacional-socialista ocorreu, porém, muito mais tardiamente, apenas no final dos anos oitenta¹⁹, momento em que aquela que é conhecida como a *Lebenslüge* austríaca foi revelada (Bunzl, 2000: 159). Até esse momento, a Áustria assumiu o papel de “primeira vítima” do agressor alemão e construiu uma identidade colectiva baseada numa ideia de vitimação²⁰. Os sete anos de colaboração activa com o regime de Hitler foram, assim, escamoteados, recaracterizados e transformados num mito nacional. Parafraseando o historiador Günter Bischof, os pais fundadores da Segunda República Austríaca “inventaram” uma outra versão da história (*apud* Knight, 2001:130). Esmeraldina Martins refere também que este período foi ficcionalizado e não encarado como uma etapa real e factual da história austríaca, na medida em que o Estado austríaco banuiu da sua consciência histórica os anos de nacional-socialismo através de subterfúgios psicológicos, políticos e discursivos (Martins, 2003: 14).

O reconhecimento político, jurídico e público dos judeus enquanto vítimas do regime nazi viria somente a acontecer cinco décadas após o final do Holocausto e das primeiras acções judiciais levantadas na Alemanha contra os criminosos nazis. A constatação tardia da culpa provocou uma redefinição na

¹⁹ Em 1986 Kurt Waldheim foi eleito Presidente da Áustria, funções que exerceria até 1991. Esta eleição gerou enorme controvérsia, pois veio a lume o facto de Waldheim ter, durante três anos, exercido funções como oficial na *Schutzstaffel*. Este confronto com o passado do Presidente e a defesa de que ele apenas cumprira o seu dever, levou ao reequacionar da participação austríaca no regime nacional-socialista e ao reconhecimento de uma co-autoria nos crimes perpetrados. Waldheim viria a morrer em Junho de 2007, na capital austríaca, sem nunca ter sido formalmente acusado pelas acções que cometeu no passado.

²⁰ A este respeito James E. Young acrescenta ainda: “Unlike Germany’s near obsession with its Nazi past, Austria’s relationship to its wartime history has remained decorously submerged, politely out of sight. Indeed, the post war identity of Austria had been based upon the self-serving myth that the country was Hitler’s first victim.” (Young, 1999: 7)

identidade colectiva austríaca, até então assente em algo imaginário e inconsistente, numa narrativa histórica sem concordância com os factos reais (Martins, 2003: 20). Esta mudança da auto-percepção histórica teve um duplo efeito: por um lado, a imagem consolidada da vítima que os austríacos possuíam de si próprios foi substituída pela imagem do agressor – um agressor que durante largas décadas escondeu a co-autoria e participação na violência infligida às vítimas do regime nazi –, por outro lado, os judeus austríacos tiveram, por fim, direito ao seu papel de vítima *única* e à oportunidade de se definirem afirmativamente como parte de um todo global de vítimas judaicas.

Antes do *Anschluss*, da anexação da Áustria ao *Reich* Alemão em 1938, viviam na capital austríaca aproximadamente 200 mil judeus, sendo Viena, depois de Varsóvia e Budapeste, a capital europeia com a comunidade judaica mais alargada. A 120 mil judeus foi possível a fuga antes do início das deportações e estima-se que 65 mil terão sido exterminados (Adunka, 1997: 205). Depois da guerra, aos cerca de 10 mil judeus austríacos sobreviventes, juntaram-se os judeus de países como a Hungria, Roménia, Polónia, Jugoslávia ou União Soviética que rumaram a Viena ora como refugiados à espera de uma oportunidade para partirem para Israel ou para os Estados Unidos, ora como fugitivos à repressão religiosa ou às condições de vida precárias causadas pelo regime comunista durante a Guerra Fria²¹. Poucos foram os judeus que, tendo deixado a Áustria aquando da anexação ou da *Reichskristallnacht*, decidiram regressar a Viena. Matti Bunzl considera que a actual percentagem de judeus com origem efectivamente austríaca deverá rondar apenas os 10% (Bunzl, 2000: 153).

²¹ Ao reflectirmos sobre a problemática dos judeus austríacos no pós-guerra devemos ter em linha de conta a ampla representatividade dos judeus provenientes da Europa de Leste e a especificidade da sua situação. Cada um destes indivíduos foi portador de uma história de violência duplamente negativa: o país que cada um deixou para trás serviu de palco não só ao genocídio nazi, como também à repressão comunista. Ao contrário da diáspora norte-americana – que recordava a Europa central (o “velho país”) como um elemento central da sua identidade – a diáspora de Leste considerava seu país de origem um local perdido com o qual tiveram uma relação demasiado real e catastrófica (Bunzl, 2000: 158).

Ao assumir-se durante décadas como a primeira vítima das políticas nacional-socialistas, a Áustria não permitiu que a questão da guerra e do genocídio fossem tratados como um acontecimento especificamente judeu. Assim, e perante a recusa sistemática por parte do Estado austríaco em assumir responsabilidades pela co-autoria dos crimes praticados, a comunidade judaica viu-lhe negado o estatuto especial de vítima do regime nazi, o que inviabilizou a *Opferkultur* característica de outras comunidades judaicas, uma cultura que permitiu uma definição afirmativa do sujeito enquanto elemento de um colectivo judaico. Ainda a respeito das consequências do “mito austríaco” no processo de constituição identitária específico dos judeus na Áustria, a autora Ruth Beckermann (1952), filha de imigrantes de Leste, enfatiza:

Jüdische Existenz in Österreich nach 1945 ist mit einer Fülle von Identitätsproblemen verbunden. Sie ist ein wackeliges Kartenhaus, das aus schmerzlichen Erfahrungen und hoffnungslosen Phantasiebildern aufgebaut ist. (Beckermann, 1990: 358)

Perante um contexto político que não permitiu a institucionalização da imagem colectiva de vítima, os judeus austríacos – na expectativa de atingirem a integração – procuraram outros motivos, outras realidades da história austríaca onde reviram legados deixados pelo seu povo, nomeadamente a riqueza cultural e a tradição judaicas enaltecidas durante a dinastia dos Habsburgos, na figura do Imperador Francisco José I que ocupou o trono do Império Austro-Húngaro entre 1848 e 1916.

A propósito da importância deste período, o historiador e antropólogo Matti Bunzl, nos passos introdutórios do artigo “Die Wiener Jahrhundertwende und die Konstruktion jüdischer Identitäten in der Zweiten Republik”, recorda o momento em que, na década de oitenta, começou a frequentar aulas de religião num outro liceu, diferente daquele que frequentava normalmente. Na altura perguntou ao professor porque é que as aulas decorriam naquela precisa escola, longe da sua casa e da sua escola habitual. O professor respondeu: “Das Wasa-Gymnasium [...] war eine Schule mit großer jüdischer Tradition, in einem Bezirk mit einer

großen jüdischen Geschichte. Es war ein Zentrum jüdischer Bildung und so Teil der blühenden jüdischen Kultur der Jahrhundertwende in Wien” (Bunzl, 2000: 150). A partir desta resposta podemos assinalar a especificidade da vivência judaica na Áustria do pós-guerra: o *fin-de-siècle* austríaco, e não o Holocausto tal como acontece na Alemanha, entusiasmavam aquele rabino que observava este período histórico como um marco simbólico que caracterizava a identidade da comunidade judaica.

Arthur Schnitzler, Robert Musil, Karl Kraus, Franz Kafka ou Theodor Herzl são alguns nomes de individualidades de origem judaica que, no início do século XX, assumiram um papel de relevo na cena cultural austríaca. Devido a uma necessidade de reestruturação da identidade, os judeus da Segunda República encontraram nestas figuras o reforço positivo que viabilizou a redefinição da auto-percepção judaica:

Auf der einen Seite symbolisierte das Image der Jahrhundertwende daher einen spezifisch jüdischen Moment großer kultureller und politischer Leistungen, assoziiert mit Figuren wie Freud, Schnitzler oder Herzl. Auf der anderen Seite bezeichnete die Jahrhundertwende eine höchst erfolgreiche Zeit jüdischer Integration, eine Zeit, in der Juden unter Schutz und Obhut des Kaisers die höchsten Stufen der gesellschaftlichen Ordnung offenstanden. (Bunzl, 2000: 161)

Esta nostalgia pelo período da monarquia dos Habsburgos, momento em que Viena se assumia como cidade da tolerância e do pluralismo étnico e cidade onde vingaram muitos nomes da comunidade judaica (não obstante o anti-semitismo não-oficial, mas sempre latente), parece ter sido o ponto de partida tanto para a superação dos traumas do passado recente, assim como para uma nova tentativa de aculturação, assimilação e identificação pessoal:

Die kollektive Konstruktion der Wiener Jahrhundertwende als Brennpunkt nachkriegsjüdischen Selbstverständnisses dient [...] nicht nur der Notwendigkeit, die traumatischen Erinnerungen an osteuropäische

Realitäten zu überwinden, sondern als strategisch bedingtes Erinnerungsfeld. (Bunzl, 2000: 166)

A título de exemplo, Bunzl apresenta o caso de Bettina, uma mulher de cinquenta anos, filha de imigrantes ucranianos, para quem a leitura da literatura dessa época serviu, na infância, de modelo de integração e de construção de uma identidade austro-judaica. Esta transferência de realidades, que o autor designa de “nostalgia da sobrevivência”, é sintomática da necessidade que o indivíduo tem de pertencer a uma sociedade, de criar elementos com os quais é possível desenvolver uma identificação e reconstruir uma identidade fragmentada:

‘Als Kind [im Wien der fünfziger Jahre] waren mir diese Geschichten aus der Jahrhundertwende wahnsinnig wichtig, wobei ich glaub’, daß es einfach so eine scheinbar heile, jüdische, intellektuelle, unversehrte Welt war, und die war eben [...] deshalb so anziehend.’ (*apud* Bunzl, 2000: 167)

Embora tenha sido necessário esperar várias décadas pelo reconhecimento oficial e público da sua situação de vítimas do regime nacional-socialista, os judeus austríacos desenvolveram um esforço notável na expectativa de reencontrarem um lugar na sociedade da Segunda República. Apesar das imensas dificuldades materiais e psicológicas, foram levadas a cabo diversas actividades culturais que, nos primeiros anos, terão servido de substituto possível a tudo aquilo que haviam perdido. A criação de revistas como *Der neue Weg*, em 1946, ou *Die neue Welt*, em 1948, apoiou a comunidade judaica na integração social e readaptação à vida. Através destas revistas os judeus encontraram, por um lado, uma arma de resposta a alguns ataques anti-semitas preconizados pela imprensa austríaca e, por outro, uma plataforma de reclamação da sua situação de vítima do regime nazi, assim como, das devidas indemnizações. Em 1968, *Die neue Welt* criticava da seguinte forma o não reconhecimento da culpa por parte do Estado austríaco e a recusa em atribuir compensações às vítimas:

[...] die österreichische Regierung hat nie Wiedergutmachung und Entschädigung an die Naziopfer als eine rechtliche Verpflichtung anerkannt, auch nicht einmal als eine moralische. [...] Schon eine Durchsicht der Namen der vielen Gesetze [...] ergibt, wie peinlich man sich bemüht hat, das Wort “Wiedergutmachung” oder “Entschädigung” zu vermeiden. Naziopfer aus Österreich sind “entschädigungsmäßig” weit schlechter gestellt als die Verfolgten unter der westdeutschen Gesetzgebung. (*apud* Adunka, 1997: 217)

Para além desta actividade editorial, abriram-se bibliotecas judaicas, organizaram-se exposições e palestras, fundaram-se clubes desportivos, como o *Hakoah* ou *Zionistische Landesverband*. Criaram-se ainda associações como a *Israelische Kultusgemeinde* (IKG) que apoiou refugiados e judeus que decidiram permanecer na Áustria, nomeadamente com a distribuição de alimentos.

A partir dos anos oitenta observou-se, por fim, uma crescente abertura e normalização da comunidade judaica vienense. Após aquele que ficou conhecido como o “caso Waldheim” e depois da revelação de nomes de criminosos nazis (alguns membros do Governo) por Simon Wiesenthal, a Áustria viu-se obrigada a “limpar a sua imagem”. Assim, e para além do pagamento de indemnizações aos sobreviventes, o Estado austríaco financiou também a construção do Centro Comunitário Judaico (1980) e do Museu Judaico (1993). Os sinais de mudança da realidade judaica na Áustria podem ainda ser verificados, por exemplo, na criação de variados centros judaicos, como o Centro de Terapia para Sobreviventes da Shoah (1994) ou o Centro de Formação Profissional Judaica (1997) (Adunka, 1997: 221).

A Viena de 1995, tal como é representada em *Ohnehin* por Doron Rabinovici, é uma cidade pluralista, cosmopolita e culturalmente rica. “Onde durante décadas foi silenciado o sofrimento dos assassinados” (Ohn: 93), parece reflorescer um novo espírito de abertura à diversidade e uma tendência para olhar para o passado com optimismo (Werners / Gick, 2003). Este cenário mais positivo foi, porém, afectado pelas eleições de 2 de Outubro de 1999, das quais a

Österreichische Volkspartei (ÖVP) de Wolfgang Schüssel saiu vencedor. Ao formar uma coligação com a *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ) de Jörg Haider – filho de um antigo oficial das SS e assumido defensor de ideias de extrema-direita – Schüssel transmitiu a imagem de que a Áustria não havia aprendido com os erros do passado. Depois desta decisão política, o chanceler Wolfgang Schüssel foi alvo de múltiplas manifestações populares e viu ainda a Áustria ser sujeita a uma série de sanções impostas pelos restantes membros da União Europeia. Nas eleições seguintes, em Novembro de 2002, Schüssel foi reeleito e a coligação foi renovada, mas desta feita sem Haider, que deixara a liderança do partido em 2000²² (apesar de continuar a ser a sua figura mais proeminente).

Esta ambivalência existente entre a realidade multicultural da Áustria e situações como a chamada ao poder de um líder com orientações xenófobas está representada no romance *Ohnehin*, de Doron Rabinovici, particularmente através da apresentação do Naschmarkt vienense, ponto de encontro de culturas onde, desde há séculos, não apenas alemão, mas também italiano, *jiddisch*, grego, turco, checo, sérvio ou polaco são as línguas escutadas. Com um traço arquitectónico típico do *fin-de-siècle* das grandes metrópoles, o mercado²³ tornou-se o espelho da multiculturalidade, no entanto, também, a *imagem ilusória* da capital austríaca:

²² Apesar de o FPÖ ter perdido um número significativo de votantes a nível nacional (52 mandatos nas eleições 1999, contra 18 mandatos nas eleições de 2002), Jörg Haider conseguiu manter a mesma percentagem de votos (42%) e assegurar a governação da Caríntia, província no sul da Áustria, cuja liderança vinha a assumir desde 1989. A propósito da continuidade de Haider num órgão político e da instabilidade política e social provocada pela permanência de um representante do poder que assume discursos explicitamente anti-semitas e racistas, Doron Rabinovici, assumindo a sua faceta de intervencionista político, defendeu em 2003 que, apesar da diminuição da força política do FPÖ, o chanceler austríaco Wolfgang Schüssel (no poder até Janeiro de 2007) não estaria isento de confrontos difíceis: “Jetzt ist das natürlich eine andere, wieder schwarz-blaue Regierung, aber mit einer viel schwächeren freiheitlichen Partei, und trotzdem ist es eine unruhige Zeit für den Bundeskanzler Schüssel, der immer wieder damit rechnen muss, dass aus Kärnten irgendwelche Unkenrufe kommen” (Werners / Gick, 2003).

²³ O carácter específico do Naschmarkt vienense será tratado com maior detalhe na terceira parte deste estudo, cf. *infra*, p. 304s. e p. 323.

Er war zum Klischee geworden, ohne seine Bedeutung zu verlieren, zum
Gemeinsamplatz und zum Sonderfall der Einwohner und der Touristen,
zum Wahrzeichen und zum *Trugbild* einer Stadt. (Ohn.: 178)

[Sublinhados nossos]

4. A década de sessenta e a constituição identitária da “segunda geração”

Wir können nicht klagen.

Wir haben zu tun.

Wir sind satt.

Wir essen.

Das Gras wächst,

das Sozialprodukt,

der Fingernagel,

die Vergangenheit. [...]

Die Toten haben ihr Testament gemacht.

Der Regen hat nachgelassen.

Der Krieg ist noch nicht erklärt.

Das hat keine Eile. [...]

Hans Magnus Enzensberger

Falar da segunda geração de autores impõe um recuo até à década de sessenta, em particular ao ano de 1968, momento marcado por uma forte contestação política e sociocultural e um marco decisivo na história do mundo. No contexto específico alemão, esta geração – representada neste trabalho pelo autor Jan Koneffke (cf. *infra*, Parte II, 5.3; Parte III 1.2; 2.2) – cresceu e formou a sua identidade num período que se define por uma grande vontade de mudança, levada a cabo por um conjunto de indivíduos que reclamou o final do silêncio e do tabu relativamente aos crimes do nacional-socialismo:

Das Schweigen wurde in den sechziger Jahren endlich gebrochen. Wo bis dahin die sprachlose Familie der Adenauer-Zeit den ungezwungenen Umgang miteinander [...] erstickt hatte, brachen nun die lange unterdrückten Triebe und Bedürfnisse aus. Ab jetzt sprach man über

alles. Es war von "System" die Rede, von "hinterfragen", "reflektieren" und eben "artikulieren". Es wurde "thematisiert", was vorher "tabuisiert" war. (Hövel, 1998)

A contestação política, social e cultural que definiu esta época começou a delinear-se a partir do final da década de 1950. Após o final da guerra, a Alemanha – sob a tutela das Forças Aliadas – foi sujeita a um processo de reconstrução, desnazificação e democratização da sociedade. Impulsionada pelo Plano Marshall e sob a direcção de Konrad Adenauer, defensor de uma economia de mercado, a Alemanha conheceu um desenvolvimento económico fenomenal: num período compreendido entre 1950 e 1964, o desemprego desceu de 10,4 % para 0,08 % e o produto interno bruto, no mesmo período de tempo, sofreu um aumento de 98 para 413 mil milhões de Marcos (Glaser, 1989: 20). Todavia, o *Wirtschaftswunder*, o milagre económico dos anos cinquenta, parecia começar a dar alguns sinais de desaceleração e o chanceler Ludwig Erhard, em 1965, dois anos após a sua eleição, recomendou prudência à nação alemã. Esta previsão viria a confirmar-se quando, nos anos de 1966/77, se registaram despedimentos em massa e o encerramento de muitas minas na região do Ruhr. Este seria o início do fim da época da prosperidade e o início da crise económica, social e política que caracteriza os anos sessenta na República Federal Alemã. O anúncio do final do período de prosperidade económica, aliado à construção do muro de Berlim, em 13 de Agosto de 1961, abalaram a consciência de uma sociedade que acreditava no potencial político do Ocidente e no seu próprio crescimento económico (Schnell, 1994: 451) e cunharam a década de sessenta como sendo sinónima de uma crise profunda.

Não obstante a prosperidade e o desenvolvimento económico, a sociedade alemã da década de 1950 mantinha ainda alguns traços do conservadorismo e de rigidez, herdados do espírito prussiano. A vida familiar continuava a ser dominada por um conjunto muito restrito de regras e por um sentido de domínio patriarcal que, ao afastar a mulher do mundo do trabalho, a limitava ao papel de dona de casa e de mãe de família. Com efeito, e não obstante a participação activa das mulheres durante a Segunda Guerra Mundial, ao preencherem os lugares dos

homens destacados nos campos de batalha, as estatísticas demonstram que, findo esse período, se verificou um regresso às funções tradicionais. Em meados da década de sessenta, porém, registam-se os primeiros sinais de mudança:

Mit dem Übergreifen des Individualisierungsprozesses auf den weiblichen Lebenslauf Mitte der 60er Jahre haben die traditionellen Geschlechtsrollen an Geltung und Überzeugungskraft verloren. Noch bis in die 60er Jahre hinein waren die Lebensentwürfe junger Frauen stark familienorientiert. Verheiratete Frauen waren in der Regel nur im Notfall, wenn das Geld nicht ausreichte, erwerbstätig. Die Erwerbsquote der verheirateten Frauen stieg jedoch in der Zeit von 1961 bis 1992 deutlich von 33% auf 55% an. (Wortberg/Schwenk, 1997)

Este cenário económico e social, aliado à crise no sistema educacional, viria a culminar na revolta estudantil que atravessou a década de sessenta e, já com contornos mais radicais, nas manifestações terroristas da década de setenta. Mas, como é sabido, esta agitação dos estudantes não foi um fenómeno exclusivamente alemão; na realidade, o mundo assistiu a um movimento contestário a uma escala mais global, nomeadamente em países como os Estados Unidos da América, o Japão ou a França. As tendências dos anos sessenta foram, resumidamente, influenciadas por uma realidade em constante mudança, uma realidade marcada pela Guerra Fria e pela construção do Muro de Berlim, pela dissolução dos impérios coloniais europeus, pelo aumento da contestação social, pelos movimentos pelos direitos civis e pelos direitos humanos, pelos movimentos anti-guerra e por acções anti-cultura.

De acordo com Herman Glaser, o ponto de partida dos ideais desta nova geração, “os filhos da Coca-Cola e de Karl Marx”, seria a crença numa sub-cultura, ou numa cultura alternativa, inspirada na “cena americana”, desenvolvida de forma colorida, caótica, agressiva e narcisista por uma cultura *Underground* (Glaser, 1989: 21):

Drop out. Do your own thing. Leave society as you have known it. Wer “draußen” ist, ist drinnen; wer die Gesellschaft verläßt, ihren Ritualen und Lügen entflieht, ist “hip”, “in the know” – weiß Bescheid: daß es nämlich jenseits der Repression, das in anarchischer Ekstase und enthebendem Rausch explodiert wird. (Glaser, 1989: 22).

O Festival de Woodstock tornou-se o símbolo desta contracultura, que movia os jovens no sentido do protesto, inicialmente contra autoridade estatal para, logo de seguida, se dirigirem a todas as autoridades tradicionais, como os pais ou os professores, portanto, à geração nazi. O pensamento de Horkheimer e de Adorno, difundido através da *Frankfurter Schule*¹, inspirou uma geração para quem a ideologia marxista seria a pedra basilar de uma sociedade ideal, mas que, na verdade, se viria a revelar utópica. Contestatários de uma sociedade de consumo alcançada com o desenvolvimento económico do pós-guerra, os jovens da geração de sessenta opunham-se ainda àquilo a que Glaser chama “fetiche pela ordem” e pela “dupla moral”, sentimentos impregnados no espírito da sociedade burguesa alemã (Glaser, 1989: 24). Relevante na prossecução desta luta contra o *Establishment* terá sido o papel desempenhado pelo líder estudantil Rudi Dutschke que apelou a uma “marcha pelas instituições”, com o intuito de as libertar do pendor conservador e autoritário que as caracterizava.

À medida que este movimento *Underground* se consolidava cada vez mais como motor de uma contracultura, desenhava-se uma luta contra a figura paterna, figura assente na dicotomia “honroso, idealista e politicamente activo” versus “frustrado, transigente e fraco”. Por um lado, os “pais alemães” foram capazes de operar a reconstrução e alcançar o equilíbrio a partir dos escombros, por outro lado, foram os covardes que permitiram a barbárie levada a cabo pelo regime

¹ A linha de pensamento social e filosófica defendida por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno é designada por *Frankfurter Schule*. Fundada no *Institut für Sozialforschung*, em Frankfurt, teve continuidade, após as investidas nazis iniciadas em 1933, nos Estados Unidos. Os defensores desta Escola tentaram analisar a política económica de Karl Marx e uni-la ao pensamento psicanalítico de Sigmund Freud, construindo, assim, uma teoria crítica da sociedade capitalista.

fascista de Adolf Hitler. A este propósito, Karl Markus Michael, no artigo “Die sprachlose Intelligenz II”, publicado na revista *Kursbuch* 4², em 1966, afirmou:

Wenn die Söhne sich auflehnen, sind die Väter gemeint, die Welt, die sie repräsentieren, also eine zumindest äußerlich noch intakte Welt. Nach 1945 aber fanden die jungen Männer in Deutschland nur Trümmer vor. Was die Väter geschaffen hatten, war so ungeheuerlich, dass es jeder Anprangerung spottete. Und die Väter waren keineswegs große Verbrecher, gegen die man sich hätte empören können, sondern erbärmliche Verführte, feige Mitmacher, willige Opfer eines Systems von Irrsinn und Barbarei, das jetzt zusammengebrochen war, aber die Blicke und Federn der Söhne gefesselt hielt, so, als sei dieser Irrsinn, diese Barbarei der Inbegriff des faschistischen Staates und nicht nur sein Phänotyp, vielleicht nur ein literarischer Topos. (*apud* Glaser, 1989: 24)

Frustração e agressão eram os sentimentos desta geração que se sentia “órfã de pai”. Rudi Dutschke considerava que o movimento do qual era líder assentava, não numa qualquer teoria abstracta mas, fundamentalmente, numa desilusão existencial (Müller, 2002: 17). Esta desilusão surgiu após a constatação da repressão operada pela geração dos progenitores, nomeadamente contra as minorias étnicas (Americanos de origem africana nos EUA), repressão colonial (França sobre a Argélia; EUA sobre o Vietname) e, num contexto mais próximo e talvez por isso também mais perturbador, a repressão nazi infligida às vítimas da Solução Final. Estes sentimentos de desilusão, revolta e agressividade podem,

² *Kursbuch* é o título da revista criada por Hans Magnus Enzensberger, em 1965, com o objectivo de alfabetizar politicamente a Alemanha. Desempenhou um papel de relevo na irrupção dos movimentos estudantis, na medida que, após a formação da República Federal Alemã, contribuiu para a politização dos estudantes. “As temáticas dominantes da revista em 1968 eram, ao lado do Vietname, da China e do Terceiro Mundo, os problemas dos movimentos operários e estudantis e do desenvolvimento cultural. E esses problemas são cada vez mais discutidos sob o ponto de vista de uma politização do quotidiano e de um revolucionar da vida cultura” (Schnell, 1994: 486).

também, ser encontrados no discurso de Bernward Vesper³ e no seguinte passo, retirado do romance autobiográfico *Die Reise*, publicado postumamente em 1977:

Ich werde ein Buch schreiben. “The title of the book will be hate”. Ich hasse Dubrovnik. Ich hasse Deutschland. Ich hasse dies herumrollende Gemüse. Ich hasse Autos. Ich hasse Straßen. Ich hasse Berlin. Ich hasse Kinder. Ich hasse meinen Vater. Ich hasse alle, die mir zur Sau gemacht haben. Ich hasse meine Lehrer und so weiter. (*apud* Glaser, 1989: 26)

Actores num cenário caracterizado por uma política educacional obsoleta – a chamada *Bildungskatastrophe*⁴ – e por uma economia instável e influenciados pela revolta generalizada contra a guerra do Vietname e pelas manifestações estudantis de Maio de 68, em Paris, os intelectuais e os trabalhadores alemães deram, assim, início a um movimento que defendia ideais como o anti-fascismo, anti-capitalismo e anti-autoritarismo. O chamado movimento de 68 actuou, em suma, em três palcos distintos: na campanha da Guerra-Fria, através da relação entre os conceitos “capitalismo”, representado pelo Ocidente, e “socialismo”, difundido através do pensamento marxista; num conflito intergeracional provocado pelo confronto com o passado dos pais ora militante, ora pactuante com o regime nazi; e numa revolução cultural que apelava à politização da arte, em detrimento da visão burguesa que apenas considerava a arte mera fruição estética.

Com o objectivo de apresentar um quadro mais concreto dos aspectos que caracterizam os ideais e propósitos desta geração, iremos, nos próximos

³ Bernward Vesper (1938) era filho do também escritor e simpatizante da ideologia nacional-socialista Will Vesper. B. Vesper iniciou, em 1961, o curso de História, Germanística e Sociologia na Universidade de Tübingen onde, dois anos mais tarde, conheceu Gudrun Ensslin (conhecida pela sua ligação a acções terroristas), de quem ficou noivo e de quem teve um filho, em 1967. No mesmo ano, em Berlim e após os acontecimentos de 2 de Junho, tornou-se membro da APO [*Außerparlamentarische Opposition*] (cf. *infra*, p. 146). Cometeu suicídio, em 1971, numa clínica psiquiátrica em Hamburg-Eppendorf.

⁴ *Die deutsche Bildungskatastrophe* é uma análise ao estado da educação na Alemanha, escrita por Georg Picht e publicada no ano de 1964. Picht, para além da análise e comparação que faz do sistema alemão relativamente a outros países europeus, critica ainda o chanceler Ludwig Ehrhard e exige uma reforma do ensino (cf. Opitz, 1998: 369).

parágrafos, acompanhar a evolução deste movimento, tecer algumas considerações relativamente ao seu ponto alto – 1968 – e verificar as consequências do movimento contestatário no contexto literário da época⁵.

Até 1963, o poder na República Federal Alemã manteve-se nas mãos da *Christlich Demokratische Union / Christlich-Soziale Union in Bayern* (CDU/CSU), sob a orientação de Konrad Adenauer. A *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD) e o seu líder Kurt Schumacher, não obstante os oitenta anos de tradição partidária, não venceram as eleições de 1949, mas desempenharam um importante papel na oposição parlamentar. Em 1963 o governo da nação foi delegado no chanceler Ludwig Erhard, também membro da CDU.

O início da década de sessenta foi marcado por uma série de acontecimentos que despertaram o espírito da geração mais jovem e conduziram à criação de um sentimento de suspeição relativamente à geração mais velha. Apresentamos seguidamente o conjunto de circunstâncias que contribuíram para a revolta da geração mais nova e que culminaram, no icónico ano de 1968, naquela que ficou conhecida na história como a Revolução Estudantil:

Em Agosto de 1961, a construção de um muro em Berlim simbolizou o final da esperança de uma reunificação. Tanto Konrad Adenauer, que rejeitou as negociações com o Leste, como o chanceler da República Democrática Alemã, Walter Ulbricht, que impôs medidas que literalmente barricaram a população e a impediram de passar para Ocidente, foram considerados os culpados da grande desilusão. O *Spiegel-Affair*⁶ que, em Outubro de 1962, conduziu a uma série de buscas e detenções, demonstrou o forte pendor autoritário do governo alemão e conduziu às primeiras manifestações de rua espontâneas na história da RFA. De imediato o governo admitiu que as acusações contra a revista *Der Spiegel* eram

⁵ Não é intenção desde trabalho proceder a uma exposição histórica exaustiva da década de sessenta na Alemanha, mas sim, apresentar o conjunto de aspectos mais relevantes que ajudam à compreensão das questões do Movimento de 68 e da politização da literatura. Uma análise aprofundada pode ser obtida, por exemplo, nas obras de Fels, 1998 ou de Glaser, 1989, 1991.

⁶ Em 26 de Outubro de 1962 a redacção da revista *Der Spiegel*, em Bona e Hamburgo, depois da publicação de um artigo que criticava a política de defesa do governo alemão, é ocupada pela polícia. A central de Hamburgo ficaria ocupada até Novembro.

infundadas e o ministro da defesa, Franz Josef Strauß, foi demitido. Não obstante, o sentimento de desconfiança estaria já lançado.

No ano seguinte, em 1963, em Frankfurt, teve início o julgamento dos criminosos do campo de concentração de Auschwitz. Os testemunhos dos sobreviventes transmitiram, pela primeira vez, a verdadeira dimensão do horror perpetrado pelos alemães; as discussões no parlamento acerca da limitação das penas provocaram a indignação dos jovens que entendiam esse acto como sendo um auto-perdão da geração dos perpetradores. Para além do processo de Auschwitz, outros acontecimentos lançaram a desconfiança sobre as Forças Aliadas ocidentais, que assim perderam a reputação de forças libertadoras e protectoras: a França travava uma guerra contra o povo da Argélia e os Estados Unidos conduziam uma guerra, aparentemente desigual, no Vietname.

A preocupação desta geração com os povos do Terceiro Mundo e o repúdio pelas atitudes autoritárias é claramente reconhecível nos acontecimentos de Dezembro de 1964, quando o ditador congolês Moïse Tshombé visitou a República Federal. Não obstante ter chegado ao poder do Congo através de um golpe de estado (após o assassinato do primeiro-ministro Patrice Lumumba), o ditador foi recebido com honras de Estado em Berlim, tendo os estudantes dado início às primeiras acções de protesto, lançando objectos sobre o carro de Tshombé.

Em Fevereiro de 1965, dois mil e quinhentos jovens manifestaram-se em Berlim contra os bombardeamentos da Força Aérea Norte-Americana em vilas e cidades vietnamitas. Cerca de meio milhar de manifestantes seguiu para a *Amerikahaus* e desceu a bandeira americana a meia haste. Este gesto foi noticiado de forma bastante negativa, principalmente nos jornais dirigidos por Axel Springer (cf. *infra*, p. 147, nota 8), e o então presidente da Câmara de Berlim, Willy Brandt, teve que oficialmente apresentar um pedido de desculpas às autoridades americanas. As demonstrações contra a guerra, todavia, continuaram. Em 1966 foi organizada uma *Ostermarsch*, na qual participam cerca de cem mil pessoas em toda a República Federal. Em Maio do mesmo ano, em Frankfurt, realizou-se o *Vietnam-Kongress*, no qual o professor do *Institut für*

Sozialforschung Herbert Marcuse, dirigindo-se a cerca de cinco mil estudantes e sindicalistas, fez o seguinte apelo:

Es gibt keine Notwendigkeit [...] die rechtfertigen könnte, was in Vietnam geschieht: das Abschachten der Zivilbevölkerung, von Frauen und Kindern, die systematische Vernichtung von Nahrungsmitteln, Massensbombardierungen eines der ärmsten und wehrlosesten Länder der Welt ... dagegen müssen wir protestieren, selbst wenn wir glauben, daß es hoffnungslos ist, einfach um als Menschen überleben zu können – und vielleicht auch, weil dadurch der Schrecken und das Grauen abgekürzt werden könnten, und das ist heute schon unendlich viel. (Marcuse, 1966: 38)

Recolher fundos de solidariedade, usar crachás com frases como “O povo do Vietname vencerá!”, autocolantes com mensagens “Americanos! Saiam do Vietname!”, entoar o nome Ho Chi-Minh em honra do revolucionário vietnamita ou trazer bandeiras do Vietname do Norte assumiam-se como acções simbólicas que serviam para fazer valer o protesto perante as autoridades norte-americanas e, particularmente, perante o governo alemão que apoiava moral e logisticamente o envolvimento americano no conflito.

No mesmo ano, no mês de Julho, sentiram-se os primeiros sinais da crise nas universidades alemãs. A União de Estudantes Alemães [*Verband deutscher Studentenschaften*] chamou os estudantes de todas as cidades a manifestarem-se em marchas de protesto contra o estado de emergência em que se encontrava a educação: “überfüllte Hörsäle, Numerus Clausus, zu hohe Durchfallquoten[...] zu viele oder zu wenige Übungen, das Ritual der zeitraubenden Vorlesungen, der Mangel an Büchern und an technischer Ausstattung” (Janßen, 1992: 28).

Paralelamente a estes acontecimentos de cariz social, o início da recessão económica em 1965, o encerramento das minas de carvão nas regiões do Ruhr e Saar, o aumento do desemprego e a demissão antecipada do chanceler Ehrhard minaram a crença num modelo de economia de mercado capitalista. A descrença na democracia alemã foi reforçada quando, a 1 de Dezembro de 1966, a CDU e a SPD formaram a *Große Koalition*: Kurt Georg Kiesinger ocupou o lugar de

chanceler e Willy Brandt ocupou o lugar de Ministro dos Negócios Estrangeiros. O facto de os partidos se coligarem e não haver oposição forte no parlamento⁷ acentuou o descontentamento daqueles que acreditavam que desta forma a discussão democrática poderia ser posta em causa e conduziu à formação de uma *außerparlamentarische Opposition* (APO), iniciativa que teve como modelo o médico revolucionário argentino Ernesto Che Guevara (Glaser, 1991: 318) e que se assumiu, simultaneamente, como factor e expressão desta crise social e política.

Em 2 de Junho de 1967, aquando da visita do Xá da Pérsia Mohammad Reza Pahlavi, uma multidão – que se manifestava contra a ostentação do Xá de um país que vivia na pobreza, na doença e na ignorância e que desviava apoios externos para seu benefício próprio – foi dispersada através da violência pela polícia secreta persa e pelas forças policiais alemãs. Um agente alemão atingiu mortalmente o estudante de sociologia Benno Ohnesorg, de vinte e seis anos, e provocou o escalar da fúria e o aumento da militância estudantil em toda a Alemanha.

Em Hannover, local onde Ohnesorg foi sepultado, realizou-se um *Widerstandskongreß* que veio demonstrar a rápida disseminação do movimento contestatário estudantil. Jürgen Habermas proferiu o discurso central e defendeu a consciência dos estudantes para uma realidade que as instâncias oficiais políticas negavam à população em geral: “Die Studentenproteste, das ist meine These, haben eine kompensatorische Funktion, weil die in einer Demokratie sonst eingebauten Kontrollmechanismen nicht oder nicht zureichend arbeiten” (*apud* Glaser, 1989: 32). Esta função compensatória era assegurada pela APO, que procurava instaurar uma abertura política e controlar democraticamente as acções do governo (Glaser, 1989: 32).

Kay Schiller, no artigo “Political militancy and generation conflict in West Germany during de ‘Red Decade’”, considera que o assassinato de Ohnesorg foi experienciado e interiorizado pelos seus pares como um acontecimento político

⁷ Os 49 deputados eleitos pelo FDP não poderiam contrariar os 447 deputados eleitos entre a CDU/CSU e a SPD, o que conduziu a um processo de radicalização e polarização política, que eliminou qualquer hipótese de oposição dentro do Parlamento.

particularmente importante, na medida em que a sua morte foi crucial para a formação da “geração de 1968” como uma “geração política”. Para além disso, este acontecimento, considerado por Schiller como o primeiro evento crítico para os *Achtundsechziger*, marcou o princípio do fim da fase não-violenta das confrontações entre os movimentos de Esquerda e o Governo (Schiller, 2003: 22s.).

O segundo momento crítico terá acontecido uns meses mais tarde, a 11 de Abril de 1968, quando o líder do *Sozialistische Deutsche Studentenbund* (SDS), Rudi Dutschke, foi alvo de um atentado perpetrado por Josef Bachmann, um jovem neonazi, na avenida Kurfürstendamm, em Berlim. Em vez de culpabilizar Bachmann, o movimento de protesto atribuiu a culpa deste acto às agressivas campanhas jornalísticas conduzidas pelo Grupo Springer⁸ que, através do jornal *Bild*, descrevia Dutschke como sendo a “reincarnação da desordem e do mal revolucionário” (Schiller, 2003: 23). Como consequência, e sob a iniciativa do SDS, foram bloqueadas as várias delegações do grupo editorial e incendiados vários dos seus veículos (Opitz, 1998: 371), intervenção que mobilizou cerca de cinquenta mil protestantes e vinte mil agentes da autoridade e que transformou este acontecimento, que durou cinco dias e noites, num dos piores episódios de distúrbio social registado na Alemanha Ocidental desde o início dos anos trinta (Schiller, 2003: 23).

No Verão de 1967 Erhard Neckermann, estudante e membro do SDS, afirmava: “Die deutsche Universität ist nicht in einer Krise, sondern in einem völligen Zerfall. Das kann nur noch durch eine Revolution geändert werden” (*apud* Glaser, 1989: 31). A “velha” escola, de acordo com as ideias dos movimentos contestatários, deveria ser substituída por uma outra escola que não estivesse à margem dos problemas da sociedade, daí que, tal como refere Hermann Glaser, o sistema de ensino se devesse submeter, também ele, a um processo de

⁸ A este propósito, Martin Watson explica o seguinte: “Viele Aktivisten [...] hielten den Medienkonzern ‘Axel-Springer-Verlag’ für schuldig an dem gespannten Verhältnis zwischen den Studenten und konservativen Bürgern, das zu den Attentaten geführt hatte. Sie warfen dem Verlag vor, die ‘außerparlamentarische Opposition’ zu diffamieren, eine Hetzkampagne gegen sie zu betreiben und die öffentliche Meinung zu manipulieren.” (Watson, 2000)

aprendizagem: “Der Lernprozeß hatte nicht nur in der Schule, sondern auch *an* der Schule stattzufinden” (Glaser, 1991: 316). Neckermann defendeu ainda a realização de acções em massa que verbalizassem o desejo de revolta de uma juventude insatisfeita com a sociedade em geral e o com o sistema de ensino em particular. O início das ofensivas deu-se a 9 de Novembro de 1967, no auditório da reitoria da Universidade de Hamburgo, onde os estudantes Detlef Albers e Hinnerk Behlmer apresentaram o slogan “Unter den Talaren Muff von tausend Jahren”. Esta frase encerra em si um duplo simbolismo: por um lado, “tausend Jahre” diz respeito às estruturas universitárias antigas e obsoletas, por outro lado, esta expressão era frequentemente usada por Hitler sempre que reclamava uma ideia de uma Alemanha imperial milenar. Assim, o slogan seria também uma acusação à tradição fascista do professorado.

Todo este movimento contestatário, levado a cabo pelos movimentos estudantis e pela APO e provocado pela progressiva vaga de descontentamento e protesto, agudizou-se perante aquele que Kay Schiller considera o terceiro momento crítico da geração de 68: a medida tomada pelo Governo com o intuito de travar os comportamentos dos manifestantes, ou seja a promulgação, em 1968, das *Notstandgesetze* que, em caso de crise, permitiam retirar uma série de direitos elementares aos cidadãos (Schiller, 2003: 24). De acordo com estas leis, e após a declaração de “estado de emergência”, o Governo tinha poder para alterar a Constituição e abolir direitos fundamentais, tais como a liberdade de expressão, o sigilo da correspondência, a liberdade de imprensa, a liberdade de circulação ou a livre escolha de uma profissão. Confiscar carros particulares ou permitir que o exército usasse a força contra a população em caso de distúrbios, são outros exemplos. A propósito da aprovação das “Leis de Emergência” o filósofo Karl Jaspers afirmou:

[Durch diese Gesetze] kann das Instrument geschaffen werden, mit dem in einem verhängnisvollen Augenblick durch einen einzigen Akt die Diktatur errichtet, das Grundgesetz abgeschafft, ein nicht reversibler Zustand der politischen Unfreiheit herbeigeführt werden kann. (Jaspers, 1966:157)

O ano de 1968 foi fértil em demonstrações e manifestações contra o poder instituído. Como já fizemos menção, esse não foi um fenómeno exclusivamente alemão; em todo o mundo se verificaram exemplos de rebelião e exigência de mudança. O *Free Speech Movement*, fundado em 1964 na Universidade de Berkeley, na Califórnia, influenciou fortemente os jovens de outros países como o Reino Unido, a Bélgica, a Polónia, a Itália e países da América Latina onde vigorosas acções de protesto foram igualmente organizadas. Na Checoslováquia os estudantes reclamaram também uma mudança na atitude do poder; no Japão reclamaram-se reformas sociais; o assassinato de Martin Luther King, a 4 de Abril, na cidade de Memphis, provocou manifestações em mais de cem cidades e instaurou um clima de guerra civil; no México, no decorrer dos Jogos Olímpicos, organizaram-se manifestações contra a corrupção dentro do Governo. O acontecimento mais emblemático que ocorreu durante este ano e que servirá, no contexto europeu, de exemplo evidente da força contestatária dos jovens da época foi o encerramento da Universidade de Paris, a 11 de Maio, como forma de protesto contra o governo conservador de Charles de Gaulle. Trinta mil estudantes tomaram parte activa nesta acção e cerca de um milhão de franceses assumiram-se solidários com o gesto dos jovens. Os sindicatos apoiaram o movimento e convocaram greve geral. Perante tal cenário, de Gaulle viu-se obrigado a sair do país, para regressar mais tarde com um discurso conciliador que prometia reformas sociais.

O 11 de Maio foi igualmente vivido de forma intensa no território alemão. Em Bona assistiu-se a uma concentração de cerca de setenta mil indivíduos que se manifestaram contra as “Leis de Emergência” e ergueram cartazes com mensagens em que comparavam as leis a aprovar pela *Große Koalition* às leis nacional-socialistas. Entre os manifestantes encontravam-se também militantes da SPD, que não se identificavam com as decisões governamentais. Neste e nos dias seguintes, reuniram-se noutras cidades alemãs milhares de opositores à implementação das Leis, porém o Governo não se deixou afectar e, a 30 de Maio, as leis acabariam por ser promulgadas. Este momento constituiu uma nova etapa da história alemã: tanto a APO como o SDS acabariam por ser dissolvidos por volta de 1969/70 e a maioria dos recém-licenciados, até então com orientações

políticas de esquerda, tornou-se militante da SPD, na expectativa de verem implementadas as reformas sociais prometidas pelo chanceler Willy Brandt, eleito em 1969. Outros tornaram-se membros dos *K-Gruppen*, grupos de partidos trabalhistas fundados nas universidades, escolas e empresas, com o objectivo de preparar o proletariado para a derrota do capitalismo (Schiller, 2003: 25). Outros, contudo, retiraram-se da vida partidária e “abandonaram” a sociedade para construir uma vida alternativa. Junto de grupos como as *Rote Zellen* ou a *Rotte Armee Fraktion*, estes indivíduos prolongaram uma luta pautada pela extrema violência que viria a caracterizar aquela que ficaria conhecida como a “década vermelha”, nos anos setenta.

O movimento de protesto preconizado pela geração mais jovem, na década de sessenta, não teve repercussões apenas ao nível político e social. Todos os acontecimentos que marcaram a vida política e a sociedade alemãs alteraram igualmente a relação do indivíduo com a arte, até então concebida como objecto de fruição estética. A literatura passou a ocupar-se das questões sociais, procurou alertar o leitor para as circunstâncias e acontecimentos da vida pública. Adoptando um papel didáctico e interventivo, a produção literária da época procurou expor o retrato mais real de um microcosmos social ainda agarrado ao passado e procurou chamar a atenção para a conduta conservadora dos governantes. Assim, e em detrimento da estética, a arte passou a valorizar conteúdos e entrou no caminho da intervenção social e da politização. A este respeito Bengt Algot Sørensen, professor de História da Literatura, considera o seguinte:

Nach dem Ende der Aufbauphase um 1960 und nach der Abriegelung der DDR durch den Mauerbau in Berlin am 13. August 1961 kündigte sich eine Politisierung an, die sich zunächst in einer wachsenden Kritik an der konservativen Politik der Regierung bemerkbar machte. (Sørensen, 2002: 336).

Este contexto particular trouxe de novo a lume a discussão sobre relação entre a política e a literatura, uma literatura que exigia reportar-se ao presente e relacionar-se com a realidade social do quotidiano (Sørensen, 2002: 338). Um esboço desta discussão pode ser encontrado no texto “Autodafé”, escrito por Walter Boehlich e publicado no suplemento da revista *Kursbuch* 15. No excerto que a seguir se transcreve é evidente a crítica a uma burguesia que teima em dar primazia à vertente estética e recusa aceitar a mudança de um espaço que deve ser alvo de intervenção e de politização:

[...] Será que no mundo burguês a crítica poderia deixar de apresentar o que é moribundo e está morto como coisa viva, com o seu vocabulário inútil e impotente, há muito tornado ridículo, para, com um novo vocabulário – tateante, é claro, experimental, é claro, chamando à tentativa pelo nome, claro –, entender o não-burguês, o antiburguês como coisa nova e futuro? Será que não podemos ter uma outra crítica senão aquela que já está atrasada decénios em relação à realidade, uma crítica que deite pela borda fora tudo aquilo que a impede de entender o que ainda não foi entendido, mas tem de ser entendido, se não se quiser que esta agonia dure ainda decénios? Será que não podemos ter uma crítica que deite pela borda fora o conceito obsoleto de arte para finalmente aceitar como decisiva para toda a literatura a sua função social, e a sua função estética como secundária? [...]. (*apud* Schnell, 1994: 487s.)

Como já foi referido em passos anteriores, durante os anos sessenta a atenção dos intelectuais girava em torno dos acontecimentos sociopolíticos que se desenrolavam tanto dentro, como fora do espaço alemão. Tal como já em França havia sido declarado *L'art est mort!*, também o fundador da revista *Kursbuch*, Hans Magnus Enzensberger, declarou a morte da literatura. O período entre 1960 e 1968 é, então, associado à politização da literatura, ao envolvimento da literatura na vida política, económica e social, fenómeno que viria a adquirir maior expressividade na lírica e no drama. O ano de 1968 assumiu-se, assim, como um ano associado a uma mudança radical na vida política e cultural,

mudança que, para além de trazer uma nova consciência política, simbolizou também uma ruptura na tradição literária: “autenticidade”⁹ e “literatura documental” eram as novas formas de expressão entretanto exigidas (Wagner-Egelhaaf, 2000: 188).

A busca deste sentido de “autenticidade”, de acordo com Sørensen, levanta algumas questões, nomeadamente, como aproximar o texto à realidade, como ultrapassar a discrepância entre a linguagem e a realidade ou como instrumentalizar o discurso literário no sentido de influenciar politicamente o leitor? (Sørensen, 2002: 343) É na busca deste sentido e seguindo o modelo do final dos anos vinte – vulgarmente identificado através da forma abreviada *Agitprop-Literatur* – que o gesto literário, espelhando a atitude crítica dos escritores face à realidade, assumiu a partir desse momento um papel de intervenção na mudança. Peter Schneider, um dos oradores mais eloquentes das movimentações estudantis, reclamou na revista *Kursbuch 16* (1969) as duas funções que subjazem à literatura *Agitprop*: “[...] die agitatorische und propagandistische Funktion der Kunst”¹⁰ (*apud* Silva, 2004: 53).

O ano de 1968, ícone da mudança política, social e cultural, para além de ser responsável por uma nova consciência política, é também considerado o motor da ruptura com uma tradição literária há muito vigente. Ralf Schnell descreve da seguinte forma a importância desta data:

⁹ Klaus-Michael Bogdal e Clemens Kammler referem-se ao fenómeno da descoberta da realidade, uma realidade política, social e económica, como tendência central que atravessou a expressão literária nos anos sessenta: “Wer in den 60er-Jahren von Entdeckung der Wirklichkeit spricht, der meint damit implizit politische und gesellschaftliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Ausbeutergesellschaft und des bürokratischen Sozialismus, die Wirklichkeit der Ausbeutung der Dritten Welt, die Wirklichkeit kapitalistischer Deformation in uns, innere und äußere Wirklichkeit”. (Bogdal / Clemens, 2000: 72s.)

¹⁰ É com um tom crítico que B. A. Sørensen defende que estas duas funções não detinham a mesma importância na atitude de muitos membros das associações estudantis, uma vez que a acção e a agitação seriam mais importantes do que fazer chegar uma mensagem com conteúdo ao leitor: “Agitprop beruht nach dem Schriften Lenins [...] auf zweierlei: Erstens auf der Forderung, daß die “Agitation”, die von dem Agitator vertretene Wahrheit beim Adressanten sofort politische und gesellschaftliche Konsequenzen hervorrufen soll, und zweitens auf der Hinsicht, daß der kurze Appell nicht genügt, sondern eine langwierige Überzeugungsarbeit durch “Propaganda” notwendig ist. Die Realisierung des Agitprop beschränkte sich in der Studentenbewegung jedoch fast immer nur auf den ersten Grundsatz.” (Sørensen, 2002: 344).

[...] Pode considerar-se o ano de 1968 com razão um ano de grandes transformações políticas e culturais na Alemanha Federal: nele convergem linhas de evolução, chocam-se contradições cujas tensões tinha sido possível equilibrar nos anos anteriores. Mas agora são anuladas certas regras e convenções político-sociais, tradições, também culturais, revelam estar ultrapassadas, decaem, são substituídas por novas formas subculturais de relacionamento. É claro que estes processos têm a sua pré-história, que seria possível seguir ao longo de vários anos, do mesmo modo que tiveram consequências que irão fazer-se sentir ao longo de quase toda a décadas de setenta. (Schnell, 1994: 489)

Será consensual considerar que a par da literatura politizada se assiste a uma crise da literatura, uma literatura que os estudantes acusam de estar morta. Todavia, esta declaração de morte não deve ser entendida como o final definitivo, mas sim, como um ponto de transição para uma outra forma de concretizar o gesto literário. Schnell chama a atenção para o carácter construtivo do ano de 1968 que encerra em si um duplo significado: por um lado representa o final, o ponto de chegada, mas, por outro lado, assume-se como um ponto de partida que estabelece a ponte para a génese de uma nova tendência literária (Schnell, 1994: 489). Ainda a este propósito, Ralf Schnell considera o ano de 1968 “um mito, uma cifra para um processo” (Schnell, 1986: 247), o processo de evolução da visão exterior para a visão interior do indivíduo.

Michaela Holdenried, que assume uma opinião idêntica, considera que a literatura – que de facto sofreu uma profunda crise de legitimidade (Holdenried, 1997²: 248) – não morreu, uma vez que graças ao método documental, evoluiu para o testemunho autobiográfico desenvolvido durante a década de setenta: “Zur Abschaffung der Literatur kam es [...] nicht, weil sich die Literatur mit Hilfe der dokumentarischen Methode ihre Existenzberechtigung zurückeroberte” (Holdenried, 1991: 22). Na verdade, o testemunho de carácter documental, voltado para o exterior, que os *Achtundsechziger* utilizaram nos textos de intervenção social, evoluiu num sentido diametralmente oposto, para uma dimensão interior e subjectiva, facto que terá sido responsável pela superação da

crise literária e consequente refutação da tese de que a literatura terá morrido. Assim, a “morte da literatura” deverá ser considerada como passo de um processo de amadurecimento que, aproveitando o testemunho dos anos sessenta, se vira para a interioridade e para o desenvolvimento do gosto pelo romance autobiográfico, facto que, inclusivamente, se manifesta até aos dias de hoje.

Como vimos anteriormente, um ímpeto e força excepcionais moveram, durante anos, esta geração que aspirava a uma mudança profunda. Parece-nos imperativa agora a busca de uma razão que fundamente este final (abrupto) da luta e do esforço por conseguir uma sociedade moderna, anti-autoritária e democrática. Porque terão, então, os jovens alemães baixado os braços e se entregado à resignação?

Em meados dos anos setenta é publicado o seguinte texto no anuário de literatura *Tintenfisch*, passo que espelha a atitude letárgica entretanto adoptada pelos estudantes:

Anda um espectro pela Alemanha: o tédio. Os alunos há anos radicais suam com medo das notas e já pensam no montante das reformas; os estudantes há anos radicais estão sentados, de barba feita e costas direitas, às suas secretárias e descobrem a ordem velha ou nova, mas de qualquer modo uma ordem; os escritores há anos radicais caíram no braço quente do sindicato, e desde então estão calmos; e o resto da população, com medo de ser despedida, parece viver de forma ordenada e sem dar nas vistas. (*apud* Schnell, 1994: 491)

O facto das aspirações dos jovens revoltosos, após os vários anos de luta, nunca se terem concretizado conduziu a um profundo desencanto. O objectivo inicial desta geração – construir uma sociedade moderna e democrática – deu lugar à desilusão e resignação e, por fim, ao conformismo. Para além da dissolução da APO e do SDS e da proliferação dos movimentos de esquerda rivais entre si, criados após as eleições de 1969, a violência e os actos terroristas

levados a cabo por antigos *Achtundsechziger* terão também contribuído para o sentimento de desilusão. Estas vozes e gestos dissonantes produziram um efeito de estranhamento em todos os indivíduos que não se reviam nos novos ideais e atitudes extremadas de antigos colegas de luta e contribuíram para o final da crença de que uma sociedade diferente poderia ser alcançada. Os jovens confrontaram-se, em suma, com a evidência que tudo não havia passado de um esforço inglório e de uma utopia.

Depois deste desencanto, a literatura passa a descrever as experiências pessoais do indivíduo, como resultado da redescoberta do Eu; o Eu literário deixa, assim, de intervir política e socialmente e vira-se para a sua interioridade. Esta mudança na atitude literária é designada por *Tendenzwende* e é nos anos setenta que expressões como *neue Subjektivität* ou *neue Innerlichkeit* ocupam o lugar da objectividade exigida anteriormente. Assiste-se a um “recuo do indivíduo para si próprio” (Still, 1997: 78), dando-se agora maior atenção às experiências do Eu, tal como nos dá conta Martina Wagner-Egelhaaf no seguinte passo:

Der ‘objektiven’ Authentizität der sechziger Jahre trat nun eine ‘subjektive’ Authentizität gegenüber. Indessen war die Rehabilitation des Privaten nicht apolitisch gemeint, vielmehr wurde das Private geradezu programmatisch als politisch verstanden. [...] Schreiben wird vielfach als unmittelbarer Ausdruck des Gefühlten verstanden. (Wagner-Egelhaaf, 2000: 190)

Também Ralf Schnell entende que o novo gesto literário, resultado da despolitização dos anos anteriores, não representa uma atitude apolítica, mas revela, ao invés, a descrença nas instituições sociais e a desconfiança em relação a partidos e hierarquias sociais:

[...] A consequência do processo de politização foi uma despolitização, que no entanto não deixa também de ser política, pois indicia o virar costas às instituições sociais e a desconfiança em relação a partidos e hierarquias sociais. Ao mesmo tempo, esta despolitização contém uma mais forte componente de interesses e motivações individuais, uma reconquista

programática da própria vida dos sentidos que teve consequências visíveis para a literatura dos anos setenta. (Schnell, 1994: 493)

Este momento, resultado do desencanto de uma geração que ao longo de uma década acreditou conseguir mudar o mundo, conduz-nos a um dos aspectos que pretendemos explorar na próxima etapa deste trabalho: uma abordagem à escrita autobiográfica enquanto tendência literária que subjaz à materialização de testemunhos verbalizados por sobreviventes do Holocausto. Assim, será nosso objectivo apontar as especificidades da chamada “literatura do testemunho” e avaliar a relação dicotómica entre “história” e ficção”, questões essenciais a uma reflexão sobre a possibilidade da narrativa depois de Auschwitz.

PARTE II

A questão da representação do Holocausto: do gesto testemunhal da “primeira geração” de autores à *junge deutsche Literatur*

Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch.

Theodor Adorno

1. O veredicto adorniano

Não se pode falar da questão da representação do Holocausto sem tomar como ponto de partida a frase em epígrafe, escrita por Theodor W. Adorno no parágrafo final do ensaio *Kulturkritik und Gesellschaft* após o regresso do exílio, no ano de 1949. Aquele que ficou conhecido como o veredicto adorniano, que acusa a escrita de um poema de ser um gesto bárbaro, é revelador de um profundo cepticismo cultural e analisa o Holocausto como um marco da ruptura civilizacional.

Na verdade, Adorno dirigiu as suas palavras a um conjunto de escritores mais conservadores, cuja lírica manteve os mesmos traços da poesia dos anos trinta e que continuaram a escrever depois de Auschwitz como se Auschwitz nunca tivesse existido. Estes escritores foram criticados pelo afastamento da realidade, por recuperarem a magia da natureza e um certo culto da interioridade. O que podia, antes da Segunda Grande Guerra, ser fuga e protesto face à dominação fascista, transforma-se agora, em condições sociais alteradas, em simples afastamento da realidade empírica (Schnell, 1994: 430). É contra esta atitude, adoptada por autores como Gottfried Benn ou Karl Krolow, que Adorno se insurgiu. Adorno dirigiu o seu veredicto a uma poesia na qual a experiência da

morte nos campos de extermínio não tinha entrado como choque poetológico, como perturbação (Schnell, 1994: 431) e não ao gesto poético na generalidade. Adorno entendeu que o postulado clássico, de que a arte deve permitir a transformação do caos em cosmos, terá sido posto em causa e, como consequência de tal, o conceito de arte ter-se-á transformado num lugar utópico. Depois de mais de uma década a causar acesa polémica, Adorno reviu o seu veredicto no livro *Die negative Dialektik* (1966) e, numa explicação autocrítica, afirmou que “o sofrimento perene tem tanto direito de se exprimir como o ser martirizado de vociferar, por isso pode ter sido falso dizer que não se poderia escrever mais nenhum poema depois de Auschwitz” (*apud* Schnell, 1994: 433).

Não obstante esta correcção, a sua frase continuou a ser o epicentro de uma enorme controvérsia e continuou a motivar inúmeras reflexões e discussões por parte de escritores e intelectuais alemães. Hans Magnus Enzensberger, por exemplo, entendeu o veredicto como uma proibição e defendeu que seria absolutamente essencial continuar a refutá-lo. Enzensberger apontou o nome de Nelly Sachs como o exemplo de alguém que escreveu poesia após uma experiência dos campos de concentração e elogiou a sua linguagem límpida, onde não houve lugar nem para ódios nem para vinganças. Por fim, concluiu: “Wer aber hätte das Recht – und die Kraft zu einem solchen Schweigen, der nicht selbst ein Opfer wäre?” (Enzensberger, 1995: 73). Wolfdietrich Schnurre recusou igualmente o imperativo proibitivo de Adorno e defendeu que a linguagem não devia ser amordaçada pelo silêncio, visto que ela foi criada para falar, para comunicar (Schnurre, 1995: 125).

Com uma leitura diferente das palavras de Theodor Adorno encontramos Günter Grass que reconheceu que Auschwitz provocou, de facto, uma cesura insanável na história da civilização, mas que nunca teria sido intenção de Adorno negar à lírica em geral o direito à expressão. Grass considerou a tese de Adorno um mandamento [*Geboť*] e nunca uma proibição [*Verboť*], na medida em que esta questão teria como propósito provocar e chamar a atenção para a necessidade de criar uma escrita coerente com a realidade (Grass, 1995:139-144).

Outra perspectiva das palavras de Adorno é a apontada por Klaus Laermann, no artigo “Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch.

Überlegung zu einem Darstellungsverbot". Embora esse veredicto pareça sugerir uma proibição da criação de ídolos/imagens [*Bilderverbot*] – da mesma forma que Deus proibiu a criação de ídolos à Sua semelhança, isto é, de imagens que O representassem, também não deveriam ser criadas imagens do Holocausto –, essa frase não deverá ser entendida como uma proibição da linguagem [*Sprachverbot*]. Laermann arremata ainda, "onde podemos enterrar os milhões de mortos se não for na poesia?" (Laermann, 1993: 14).

Jürgen Nieraad entende o veredicto de Adorno de forma semelhante, apontando para a existência de dois pólos ambivalentes: a proibição de imagens [*Gestaltungsverbot*] e o mandamento da memória [*Erinnerungsgebot*]. Por um lado, Auschwitz é uma realidade esmagadora e esmagadora é também a forma como a religião judaica vê Deus. Assim, Auschwitz é sacralizado na medida em que se proíbe a produção de imagens ou a verbalização do seu nome. Por outro lado, o "mandamento da memória" apela a um culto da linguagem que circunscreve, que alude em nome de Deus, mantendo, assim, viva a memória de Auschwitz. Como não é possível dizer "Deus", é necessário aludir o seu nome, o que exige um refinamento da linguagem (Nieraad, 1994: 179).

Esta discussão estética, este conjunto de reflexões acerca da produção literária após um acontecimento tão marcante como o Holocausto é, no seu cerne, motivada por uma questão de incontornável pertinência: qual a forma de linguagem mais adequada para representar Auschwitz? Esmagadora e violenta tal como o acontecimento que representa ou equilibrada e factual? Georg Steiner formula da seguinte forma esta mesma dúvida:

Eine der Folgen der Shoah (des Holocaust) besteht darin, daß das Judentum, das religiöse wie das weltliche, von jenem hermeneutischen Dilemma (gewaltsam, unwiderruflich) durchdrungen wurde. Das Problem, ob es eine menschliche Form von Sprache gibt, die einem Verstehen von Auschwitz und einer Begrifflichkeit adäquat ist, ob also der Sprache nicht zu enge Grenzen gesetzt sind [...] hat sich inzwischen unauslöschlich der jüdischer Existenz eingeprägt. [...] Mit welchen Verstehens kategorien, mit welcher Grammatik der Vernunft, ja, mit welchem Vokabular im

allerkonkretesten Sinne läßt sich der Abgrund von 1938-45 begreifen, artikulieren, interpretieren? (Steiner, 1987: 194-195)

Steiner, que considera que uma das consequências da *Shoah* para o Judaísmo será o dilema hermenêutico que o penetra, aponta, assim, para o problema da existência de uma forma de linguagem humana capaz de plasmar Auschwitz, uma linguagem que não possua limitações e que possibilite uma representação correcta dos factos. Esta é uma questão que tem marcado profundamente a própria existência judaica, nomeadamente a um nível mais teológico: com que linguagem é que um judeu, depois de Auschwitz, pode falar a Deus e sobre Deus? Steiner conclui:

Es gibt keine wohlfeilen Lösungen für dieses zentrale Dilemma. Es ist keineswegs ausgemacht, daß es irgendeine Form, einen Stil, einen artikulierten, verständlichen Ausdruckscodex, [...] geben kann oder geben sollte (Steiner, 1987: 195).

Apesar de não existir um conjunto de princípios linguísticos e estruturais pelos quais os escritores se pudessem pautar, de uma coisa todos pareciam estar cientes: era necessário escrever sobre o extermínio dos judeus. Tratava-se de uma necessidade biológica ou mesmo, segundo a opinião de alguns, de uma obrigação nacional (Young, 1987: 406) ou ainda de uma questão de honra (Reemtsma, 1998: 251). Apesar de não existir um critério definido acerca desta “linguagem da violência” – se apocalíptica como o acontecimento em si, se equilibrada e objectiva, numa atitude oposta ao ocorrido – Jan Philipp Reemtsma sugeriu uma forma e um estilo claros, onde manifestações de dor e sofrimento dessem lugar à denúncia consciente dos episódios mais marcantes:

Traditionellerweise ist extremes Leid nicht als gute Voraussetzung angesehen worden, uns etwas über die Welt mitzuteilen [...]. Leid macht nicht klüger, sondern in der Regel dümmer. Leid macht Menschen in der Regel nicht moralisch stärker, sondern schwächer. (Reemtsma, 1998: 230)

A concretização do imperativo para a escrita, que mencionámos atrás, conduz-nos ao conceito de “literatura de testemunho”, conceito que servirá de mote para a análise que faremos no próximo subcapítulo, onde pretendemos dar resposta à seguinte questão central: será que um sujeito, ao *testemunhar* uma experiência vivida, é capaz de representar a realidade com uma certa objectividade, alienando-se da selecção e interpretação que faz dos acontecimentos?

2. A literatura de testemunho

A vasta produção literária que surgiu após o final da guerra com o intuito de dar a conhecer a experiência de reclusão e de discriminação imposta pelos anos de ditadura nacional-socialista pertence à categoria literária designada de “literatura de testemunho”. “Literatura do Holocausto”, “literatura da sobrevivência” ou “literatura autobiográfica” são outras designações que recorrentemente encontramos e que dizem igualmente respeito aos textos de escritores que, directamente ou indirectamente, viram os seus percursos biográficos marcados pelo regime nacional-socialista¹. Daqui em diante adoptaremos a terminologia sugerida por Elie Wiesel “literatura do testemunho”: “If the Greeks invented tragedy, the Romans the epistle, and the Renaissance the sonnet, our generation invented a new literature, that of testimony” (*apud* Young, 1987: 409).

Propomos que nos concentremos no conceito de “literatura de testemunho” proposto por Wiesel, com o intuito de verificarmos porque será esta a forma mais adequada para designar a representação literária do acontecimento histórico em estudo.

¹ Dentro desta literatura encontramos subgéneros mais específicos como o diário, as memórias, a autobiografia ou o romance autobiográfico. Esta última categoria continua, mais de meio século depois do Holocausto, a ser uma forma de expressão à qual recorre uma nova geração de escritores que, por razões que dilucidaremos posteriormente, continua a reflectir sobre este mesmo acontecimento (cf. *infra*, ponto 5).

Ao procurarmos num qualquer dicionário o significado do verbo “testemunhar” encontramos, entre outros, os conceitos sinónimos “presenciar”, “ver” e “revelar”. James E. Young, no artigo “Interpreting Literary Testimony”, considera que todas as respostas literárias ao Holocausto podem ser consideradas “documentos” que *testemunham* um conjunto de circunstâncias que o sujeito *presenciou* (Young, 1987: 403). A materialização do gesto literário, isto é, o texto/documento produzido, será, assim, um veículo de *revelação* do que foi *visto* que se assume para a posteridade como prova física dos acontecimentos narrados. Nesta medida, Young coloca num mesmo nível as figuras de testemunha, testemunho e documentário, enunciando da seguinte forma a sua função: “The figures of witness, testimony and documentary point respectively to having seen events, having been part of events, finding significance in events and then teaching about and finding meaning through the transmission of events.” (Young, 1988: 19)

Leon van Schoonneveldt, no artigo “The moral witness in the field of cultural remembrance”, apresenta um importante contributo para esta discussão, explorando a figura icónica de “testemunha moral”. A testemunha moral (neste contexto, o autor de um “documento”) é um indivíduo que não é apenas um mero observador mas também, e em simultâneo, vítima de violência. O seu testemunho tem um objectivo moral na medida em que, o dar a conhecer a violência que lhe foi infligida, o sujeito/a testemunha revela um mal que, de outra forma, seria escamoteado pelos perpetradores. A testemunha moral não busca compensação, restituição ou um veredicto de culpa; para ela apenas o acto de falar em público e dar a conhecer os actos dos quais foi vítima – isto é, *revelar* o que *viu* – se reveste de importância (Schoonneveldt, 2006: 235).

A *Torah* e o *Talmud* descrevem a figura de “testemunha” como alguém que vê e sabe de um acontecimento que, tratando-se de um acto injusto, deve ser revelado (Young, 1988: 19). O Judaísmo defende, deste modo, a premissa de que cada indivíduo deve testemunhar todas as injustiças para que seja alcançado um sentido de justiça. Este princípio demonstra, assim, a importância que o gesto de “testemunhar” representa na tradição judaica, facto que terá impulsionado a vasta produção de textos de testemunho depois (e durante, no caso dos diários) dos

anos de ditadura nacional-socialista. Os textos religiosos apontam ainda, de forma bastante clara, para a forma como esse testemunho deve ser transmitido: “Atenção. Caso omitas ou acrescentes uma só palavra, podes destruir o mundo” (*apud* Young, 1988: 21). O escritor deve, portanto, ser um instrumento de transmissão neutro através do qual os acontecimentos se narram a eles próprios.

O problema que se coloca agora tem que ver com a possibilidade de representação do Holocausto de acordo com esta directriz religiosa: sendo o escritor, antes de mais, uma vítima de actos criminosos, será ele capaz de fazer um relato neutro, exacto, preciso e realista do que aconteceu?

Há uma tendência para graduar a possibilidade de uma representação realista de acordo com os diversos subgéneros da literatura do testemunho: os diários serão mais factuais, mais aproximados da realidade, a autobiografia mais passível de ser ficcionalizada (Young, 1988: 24). Como já fizemos menção, muitos diaristas não consideravam, inclusivamente, o seu gesto testemunhal um acto literário, mas sim uma necessidade biológica, uma obrigação nacional ou ainda uma questão de honra. Na verdade, “testemunhar” a realidade nazi tornou-se para muitas vítimas a única razão de viver. Esta graduação pode, todavia, ser questionada se analisarmos esta questão à luz do conceito que, de forma abrangente, é sinónimo de todo o processo que caracteriza o nacional-socialismo: o conceito de “violência”.

“Violência”, do latim *violentia*, é o estado daquilo que é violento, impetuoso, tumultuoso, intenso e brutal. É o exercício de força física sobre alguém ou algo; é uma interacção física coerciva com um sujeito, infligindo-lhe dor. É o terror psicológico, que provoca a agonia dos sentidos. Violência é ainda a violação praticada pelo sujeito contra si próprio nas formas do suicídio ou da eutanásia voluntária. Sinónimo de tirania e opressão, a violência impede igualmente a auto-afirmação e realização do ser humano como tal. A morte poderá potencialmente ser a última consequência da violência e, no caso da violência genocida, deparamo-nos com uma morte violenta que rouba a individualidade a alguém que sucumbiu em nome de uma ideologia que não era sua, que foi atingido e abandonado no meio de uma rua, que foi lançado numa vala comum que, em suma, não foi respeitado na sua dignidade e no seu direito a uma morte natural

(Simões, 2001: 5). Assim sendo, quando alguém é submetido a uma situação tão extrema de violência, como aquela vivida pelos sobreviventes do extermínio nazi, será possível (ou legítimo) exigir uma representação literária realista dos factos?

Terrence Des Pres é da opinião que os factos relativos ao Holocausto são de tal forma violentos que os sobreviventes conseguem resistir à ficção. Tal esforço é, ainda, conseguido porque a reprodução literal dos factos é o objectivo fundamental de um sobrevivente (*apud* Young, 1988: 16). Adoptando uma perspectiva diametralmente oposta, Frederik Hoffman entende que a violência tende a destruir estruturas linguísticas, a isolar experiências e a apartá-las de formas contidas, estando por isso convicto de que os acontecimentos violentos não permitem uma representação factual (*ibidem*). O historiador Saul Friedländer refuta igualmente a interpretação de Des Pres defendendo que, começando na Primeira Grande Guerra e terminando em Auschwitz, a realidade tem sido tão extrema que não existe linguagem capaz de a representar mimeticamente. A tentativa de incutir caracteres realistas no gesto literário dará lugar a representações de arquétipos, isto é, a conteúdos do inconsciente colectivo, ou seja, as imagens ou símbolos ancestrais presentes nas mitologias, lendas ou tradições e que são modelos endógenos de condutas e produções imaginativas. Por outras palavras, os elementos mais reais de qualquer representação são, tão-somente, construções que devem a sua forma a mitos antecedentes ou a figuras da imaginação do sujeito e não à realidade tal como ela foi, porque essa, dada a sua excepionalidade, furtar-se-á à representação (*apud* Young, 1988: 16). Robert Scholes acusa mesmo o realismo de estar morto porque a realidade não pode ser representada, apenas reconstruída:

It is because reality itself cannot be recorded that realism is dead. All writing, all composition is construction. We do not imitate the world, we construct versions of it. There is no *mimesis*. Only *poesis*. No recording. Only construction. (*apud* Young, 1988: 17)

Tendo em conta que presenciar acontecimentos extremamente violentos pode ser uma circunstância inibidora que ofusca a dimensão cognitiva do

indivíduo, poderá então não ser correcto considerar que apenas os diaristas, que escreveram clandestinamente e em condições bastante adversas, produziram textos factuais e descreveram a realidade tal como ela aconteceu. Na verdade, a proximidade aos factos poderá não ter permitido uma interpretação correcta dos acontecimentos, mesmo até porque fez parte da estratégia nazi dissimular as actividades levadas a cabo pelo Regime. A este propósito James E. Young acrescenta ainda:

As raw as they may have been at the moment, the ghetto and camp experiences were immediately refined and organized by witness within the terms of their *Weltanschauung*. [...] each victim “saw” – i.e., understood and witnessed – his predicament differently, depending on his own historical past, religious paradigm, and ideological explanations. (Young, 1988: 26)

Não é nossa intenção negar a veracidade dos relatos elaborados por diaristas em detrimento, por exemplo, dos autores de memórias ou autobiografias que escreveram após a libertação, em circunstâncias diferentes e com a possibilidade de um olhar retrospectivo mais temperado e consciente. Tudo o que os diaristas *testemunharam* é o espelho do que viram, do que presenciaram. Consideramos, contudo, que a ideia de que apenas os diários resistem a um processo de ficcionalização não será a mais correcta, uma vez que também aqui há lugar a uma interpretação, a uma selecção dos acontecimentos. Os diaristas que testemunharam a realidade nazi não escreveram todos os dias, nem registaram exaustivamente *tudo* o que viram; seleccionaram e descreveram os acontecimentos e situações mais marcantes. Esta selecção será sempre subjectiva, na medida em que a escrita destes indivíduos será sempre o resultado de uma crivagem dos acontecimentos, condicionada pelos princípios e valores de cada um, o que determina que as suas narrativas sejam uma interpretação das circunstâncias presenciadas. O carácter subjectivo desses relatos em nada perturba a sua factualidade; cada escritor possui uma autoridade testemunhal que lhe permite verbalizar a *sua* verdade que, por ter sido vista e presenciada *in loco*, resulta num documento, num testemunho irrefutavelmente autêntico.

Vimos atrás que o gesto de testemunhar pode advir de uma necessidade de libertação. Testemunhar implica, antes de mais, recordar as experiências vividas, voltar a ver todo um cenário de violência e dor². Impõe-se então a seguinte questão: não seria mais fácil tentar esquecer e continuar a viver sem experimentar mais um momento difícil que é o regressar ao fulcro da dor? Embora este tenha sido o caminho percorrido por muitos sobreviventes, James E. Young considera que evitar este confronto não será a atitude mais acertada:

Acontecimentos de índole violenta como os ocorridos durante o Holocausto provocam uma ruptura no *continuum* cultural do sujeito (Young, 1988: 15). Para que o indivíduo se reequilibre estes acontecimentos exigem uma representação que funciona como mecanismo de libertação de um mundo singular e asfixiante. A representação proporciona, assim, uma dissolução na narrativa do carácter violento do que é contado. Deste modo a violência “resolve-se” e o trauma é assimilado e aliviado, verificando-se uma reentrada do sujeito no *continuum* cultural.

Eric Santner apresenta uma imagem interessante deste processo de resolução, aproximando a narração de momentos traumáticos aos procedimentos de uma cura homeopática: representando um passado repleto de elementos traumatizantes o indivíduo inocula, controladamente, um conjunto de elementos negativos – o veneno – que serve de antídoto na cura das feridas infectadas com o mesmo veneno (Santner, 1996: 146). Desta forma, através da narração de momentos que conduziram ao trauma, a vítima desses mesmos momentos vai adquirindo defesas que permitem enfrentar o acontecimento que provocou o choque e, aos poucos, tentará concretizar a cura, isto é, a assimilação do ocorrido.

Concluindo,

² A este propósito, no posfácio do romance autobiográfico *Die Hoffnung erhielt mich am Leben* Ruth Elias confessa: “Dieses Buch zu schreiben war schwer – sehr schwer. Denn man kann seine Erinnerung nicht zu Papier bringen, ohne das Geschehene noch einmal zu erleben” (Elias, 1998: 335)

[t]he work of mourning is a process of elaborating and integrating the reality of loss or traumatic shock by remembering and repeating it in symbolically and dialogically mediated doses; it is a process of translating, troping and figuring loss. (Santner, 1996: 144)

Ainda assim, este processo nunca será imediato. O exemplo de vários autores, que só algumas décadas após a experiência violenta é que decidiram (ou conseguiram) verbalizar o seu passado, diz-nos que o tempo de luto e a capacidade de o indivíduo se reencontrar e estabelecer pontos de equilíbrio pode ser bastante morosa.

3. A possibilidade de uma linguagem histórica

Como vimos anteriormente, embora não haja uma directriz clara e precisa que defina conteúdos, estruturas e formas de linguagem, encontra-se generalizada a ideia de que todos os que verbalizam as suas experiências do passado o devem fazer com um elevado grau de factualidade. A literatura de testemunho aspira, por assim dizer, a uma autenticidade histórica e os escritores desejam assumir o papel de historiadores. Porém, é a própria natureza da narrativa literária que não o permite. Por exemplo os diários, considerados por muitos a forma narrativa mais próxima do factual, não podem ser vistos como narrativas históricas, na medida em que eles narram o movimento de uma história individual, na ignorância do próximo momento a ser registado, o que implica a ausência de uma perspectiva global. Também as memórias ou as autobiografias registam os acontecimentos através do filtro da memória do sujeito que viveu esse passado, filtro que selecciona situações e as descreve de acordo com os valores do próprio sujeito.

O papel de historiadores e romancistas tem sido, ao longo dos tempos, alvo de inúmeras reflexões e posicionamentos filosóficos diferenciados. O carácter ambíguo e nem sempre consensual que tem presidido à discussão em

torno da distinção entre estas duas disciplinas poderá radicar num equívoco linguístico que nem o Português nem o Alemão formalmente resolveram: o conceito de “História” (“Geschichte”) que, se por um lado é uma área do saber que elenca e descreve acontecimentos passados, por outro lado poderá ser também uma narração ficcional com um enredo criado por um escritor, isto é, uma fábula. A distinção conseguida pelo Inglês através da terminologia “history” *versus* “story” – e pelo Português falado no Brasil, que introduziu os conceitos de “história” e “estória” – elimina, assim, esse equívoco cujos primeiros indícios remontam ao século XV, momento em que: “Historie und Roman waren zu jener Zeit nicht zu unterscheiden” (Hanenberg, 1993: 180). Seria a partir do século XVIII que o filósofo Georg W. F. Hegel viria a atribuir uma identidade própria quer à “história inventada” [*erfundene Geschichte*] quer à “história autêntica” [*tatsächliche Geschichte*] e a abrir caminho para uma série de discussões em torno das especificidades e aspectos comuns destas duas ideias (*ibidem*).

Embora seja genericamente aceite uma distinção entre a narração de “histórias ficcionais” e de “histórias autênticas”, têm surgido algumas vozes dissonantes que reclamam a existência de muitas características comuns: por exemplo Golo Mann, historiador, autor e filósofo filho do escritor alemão Thomas Mann, observa a história a partir de uma perspectiva que considera a produção de textos históricos, na sua essência, um gesto narrativo, uma emanção literária (Hanenberg, 1993: 189). Assumindo uma atitude idêntica, o norte-americano Hayden White considera que o historiador, ao apresentar um conjunto de acontecimentos históricos, terá que, inevitavelmente, enveredar por um caminho poetológico. White defende ainda que o trabalho historiográfico se assume como um mecanismo para a produção de um sentido, como um veículo para a transmissão de uma informação e como forma de invenção – característica que, de resto, considera aspiração tanto de historiadores como de romancistas:

Die Erfindung, die der Historiker zu leisten hat, bezieht sich allerdings nicht auf die Fakten, sondern auf die Form und den Zusammenhang (*plot*), in denen diese Fakten präsentiert werden sollen. Die Form ist es, die der Ereignisfolge überhaupt erst Sinn verleiht und die, vom Leser wiederum

richtig erkannt, ein richtiges Verständnis der Geschichte ermöglicht und garantiert. (*apud* Hanenberg, 1993: 200)

Posto de outro modo, White considera que o enredo não será uma componente estrutural exclusiva das histórias ficcionais ou míticas, mas sim, um elemento crucial na representação histórica de acontecimentos (White, 1987: 51).

À margem desta discussão parece prevalecer a ideia de que a linguagem histórica será a mais adequada para representar o Holocausto, na medida em que os acontecimentos de índole violenta são apresentados de forma equilibrada, facto conseguido porque os historiadores mantêm, em princípio, uma distância segura em relação ao acontecimento, o que lhes permite obter um grau de objectividade e uma perspectiva de autocrítica.

Raul Hilberg, Hannah Arendt, Saul Friedländer, Ernst Nolte e Daniel Goldhagen são exemplos de historiadores que se têm dedicado ao estudo e reflexão das questões inerentes ao Holocausto e, como investigadores / cientistas que são, parte-se do pressuposto de que todos eles cunham os seus trabalhos pela objectividade e pelo sentido crítico. A análise e o confronto de alguns textos resultantes da investigação histórica levam-nos, porém, a não reconhecer o princípio da objectividade que enunciámos atrás. Proponho que atentemos nos seguintes excertos, retirados de dois estudos históricos sobre o Holocausto, elaborados pelos historiadores Raul Hilberg e Daniel Goldhagen:

The [German] Jews deported to the Ostland were shot in Kaunas, Riga, and Minsk. Those who were routed to occupied Poland died there in the death camps at Kulmhof, Auschwitz, Belzec, Sobibor, Treblinka, and Lublin. Most of the Theresienstadt Jews who did not succumb in the ghetto were ultimately gassed in Auschwitz. [...] Often the roundups of the victims were seen in the streets.

(Hilberg, 1985: 469)

The Germans made love in barracks next to enormous privation and incessant cruelty. What did they talk about when their heads rested quietly in their pillows, when they were smoking their cigarettes in those relaxing moments after their physical needs had been met? Did one relate to another accounts of a particularly amusing beating that she or he had administered or observed, of the rush of power that engulfed her when the righteous adrenaline of Jew-beating caused her body to pulse with energy? It appears unlikely that these German lamented their vicious assaults on the Jews [...].

(Goldhagen, 1996: 339)

Como podemos facilmente constatar, são evidentes as diferenças entre estas duas abordagens: o primeiro extracto representa de forma racional, coerente, sem comentários pessoais mas de forma intensa dados relativos à deportação e morte dos judeus alemães. O segundo excerto – retirado do polémico livro *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*³ – dá ênfase à brutalidade intencional e gratuita usada pelos guardas nos campos fazendo uso de uma linguagem muito diferente do primeiro exemplo: pouco “clínica”, num tom de exortação moral que apela à imaginação e indignação do leitor e que, de acordo com a nossa opinião, se distancia da objectividade e clareza discursiva, premissas essenciais de qualquer estudo científico.

O historiador Dominick LaCapra aponta diversos factores que poderão ser determinantes na definição da abordagem e do tipo de linguagem utilizadas na redacção de um texto sobre o Holocausto:

The [...] relations of a non-Jewish German historian to Nazism and the Final Solution will differ enormously from those of an Israeli historian to the same events. And certainly not only the national and cultural background but also the age of the historian, his or her temporal distance to the events in question, will play a significant role in the definition of the subject position. (*apud* Santner, 1996:145)

³ Acerca do carácter controverso da monografia de Daniel Goldhagen, cf. *supra*, Parte I, p. 66-69.

La Capra defende, assim, que os historiadores de origem judaica, pelo elo biográfico ou histórico que mantêm com a Shoah – e por aspirarem a um testemunho autêntico – terão maior capacidade para verbalizar os acontecimentos de forma mais objectiva, mais “cognitiva”, em suma, mais factual, do que eventualmente outros historiadores não-judeus (Santner, 1996:145). Não obstante, La Capra ressalva também que um conjunto de factores diversos (os contextos nacional e cultural, a idade e a distância temporal existente entre o acontecimento narrado e o presente do historiadores) pode afectar a objectividade referida anteriormente. Certamente, algum destes parâmetros poderá justificar o tipo de abordagem escolhida por Daniel Goldhagen⁴ que, com efeito, não corresponde ao modelo padronizado do historiador contido, objectivo e isento.

Eric L. Santner, no artigo “History beyond the pleasure principle: some thoughts on the representation of trauma”, reflecte ainda sobre a narração historiográfica à luz da realidade traumática que subjaz à relação estabelecida entre o historiador e o objecto do seu estudo. Tendo muitos destes historiadores uma história pessoal ligada ao acontecimento que procuram sistematizar, como é que lidam com o trauma, dominam uma psique abalada e são depois capazes de produzir conhecimento científico? Santner aponta para uma interessante teoria que dará respostas a estas questões.

Como já enunciámos anteriormente, qualquer acontecimento de índole particularmente violenta provoca danos psíquicos que conduzem a um trauma. Este trauma deverá ser superado através de um trabalho de luto para que o indivíduo reencontre o equilíbrio (cf. *supra*, 1.1). Embora seja essencial considerar e respeitar este tempo de luto, alguns historiadores optam por aquilo que Santner designa de “fetiche narrativo”, isto é, assumem uma recusa do luto, simulam uma condição de não serem afectados pelo acontecimento que descrevem, libertando-se, assim, do peso de ter de reconstituir a própria identidade sob condições pós-traumáticas. A situação pós-traumática é, assim, indefinidamente adiada,

⁴ Daniel Goldhagen é um historiador de segunda geração, nascido em 1959 nos Estados Unidos, depois de o pai, um intelectual alemão de origem judaica, ter deixado a Alemanha devido às medidas anti-semitas implementadas pelo regime nacional-socialista.

prevalecendo um domínio intelectual sobre a realidade individual⁵ (Santner, 1996: 152).

Exemplo desta situação poderá ser o historiador judeu de origem checa Saul Friedländer, que sobreviveu à Shoah numa instituição católica francesa, onde foi entregue pelos pais que viriam mais tarde a ser exterminados em Auschwitz. O historiador adoptou aquilo que Eric L. Santner chama “atitude cognitiva”, isto é, pautou todo o seu trabalho científico por uma linguagem racional e objectiva, nunca deixando adivinhar as próprias origens ou percurso de vida (Santner, 1996:145). A propósito da publicação do seu primeiro trabalho historiográfico⁶, a versão revista da tese de doutoramento, uma das recensões publicadas na altura caracterizava da seguinte forma o seu texto:

Friedländer practices the self-effacing zeal of the scholar in letting the facts and documents speak for themselves... All is related carefully and dispassionately. Perhaps the most eloquent tribute one can pay to the author is that unless the reader were told, he would never guess from the book that Saul Friedländer's father and mother were caught by the Nazis in 1942 and killed in Auschwitz. (Tetlow, 1967)

O gesto narrativo de Saul Friedländer, racional e distanciado, contraria o princípio defendido por Martin Broszat de que o historiador deverá ter capacidade para uma interpretação enfática dos dados históricos, deverá ter prazer na narração histórica:

Arguing his case several years ago for more vigorous, plastic and richly coloured narrative strategies of historicizing National Socialism, Martin Broszat bemoaned the fact that when historians turned to this period of

⁵ Tanto o trabalho de luto como o “fetiche narrativo” são estratégias através das quais o indivíduo pode reconstruir a sua vitalidade e identidade após o trauma; a diferença crucial entre estas duas formas de lidar com a realidade reside na vontade ou capacidade de incluir o momento traumatizante no esforço de reformulação e reconstrução identitária.

⁶ Friedländer, Saul (1963), *Hitler et les États-Unis* (1939-1941), Genebra.

history their capacity for emphatic interpretation and what he called the “pleasure in historical narration” [*die Lust am Geschichte erzählen*] appears to be blocked. Friedländer’s critique of Broszart’s appeal to narrative pleasure [...] is the claim that the events in question – Nazism and the “Final Solution” – mark a shattering of the regime of normal social and psychological functioning and therewith a crossing over into a realm of psychotic experience that may be inaccessible to emphatic interpretation, that may not be redeemable within an economy of narrative pleasure. (Santner, 1996: 148s.)

Esta atitude perante a narração histórica, que Broszart aplica de forma genérica a todos os momentos da história do mundo e do Homem e que é fortemente criticada por Friedländer, vem reforçar mais uma vez a ideia de singularidade que subjaz ao Holocausto: o conceito “prazer” parece não fazer sentido quando o episódio histórico a narrar é a Solução Final. A carga ética e moral que se encontra por detrás da narração histórica do Holocausto não permite narrativas arrebatadas; o historiador sentirá um tal sentido de responsabilidade pelos mortos e pela sua dor e um sentimento de piedade (Haidu, 1996: 281) que a única forma de expressão possível, pelo menos para muitos historiadores, será a de uma forma contida e rigorosa.

Vimos no subcapítulo anterior que os testemunhos literários narrados por prisioneiros/diaristas a partir do interior de um campo ou de um gueto, não obstante a intenção do escritor de proceder a uma reprodução fiel dos acontecimentos vividos ou testemunhados, sofrem sempre um processo de ficcionalização. Os momentos verbalizados surgem como o resultado de uma interpretação pessoal, isto é, não como uma reprodução exacta, mas sim como uma construção daquilo que se viu ou sentiu. E no caso das narrações históricas, será o historiador capaz de produzir documentos verdadeiramente factuais e objectivos?

A resposta a esta questão desagua no ambíguo conceito de “verdade histórica”, conceito objectivo e pragmático à superfície mas portador de uma forte

carga subjectiva. Na realidade, não existirá uma verdade histórica num sentido absoluto e concreto, mas sim, a verdade emanada a partir da interpretação de fontes analisadas pelo historiador, figura influenciada ou influenciável pelo lugar e tempo em que se encontra, pelos interesses pessoais e ainda pela relação de afinidade ou aversão com o objecto de estudo.

Peter Haidu, referindo-se ao momento em que, na década de 1950, se começaram a fazer as primeiras considerações historiográficas acerca do Holocausto a partir da análise dos milhares de relatos de sobreviventes, defende uma ideia controversa que responderá à questão que colocámos atrás:

History shares certain characteristics with fiction, not as an accidental weakness, but as the unavoidable price of being constituted as textualized thought and research. (Haidu, 1996: 281)

Na realidade, o historiador teve que seleccionar o material, ordená-lo e, por fim, escolher o nível de abstracção com que narraria as informações recolhidas. Todas estas escolhas exigiram, em suma, uma perspectivação que, medidas as devidas diferenças, se assemelha à narração literária de um sobrevivente: em ambas as situações se verifica que o texto produzido é o resultado de uma interpretação que passou pelo crivo dos princípios, valores e posicionamentos críticos do indivíduo.

4. A “primeira geração” de autores e a escrita autobiográfica como veículo de representação do Holocausto

Tem surgido nas últimas décadas uma extensa lista de títulos que procuram relatar experiências individuais do Holocausto, tendência que, em muitos casos, estará relacionada com a já referida necessidade de testemunhar. Nomes como Ruth Klüger, Grete Weil, Jean Améry, Primo Levi, Elie Wiesel ou Imre Kertész, sobreviventes dos campos de concentração nazis e autores da chamada “primeira geração”, ocupam um lugar de destaque no âmbito da literatura do testemunho.

No espaço linguístico alemão, o surgimento de textos de cariz autobiográfico, que dão a conhecer as experiências do indivíduo durante o período nacional-socialista, conduziu à criação de uma *neue deutsche Literatur* (Reemtsma, 1998: 229). Jan Philipp Reemtsma chama, porém, a atenção para o facto de que esta denominação não pretende reclamar uma exclusividade alemã; a “nova literatura alemã” deve ser entendida como uma literatura que, sendo escrita em qualquer outra língua, tem como denominador comum aquele episódio da história alemã. Com o intuito de contornar eventuais confusões que possam advir desta terminologia, Reemtsma sugere uma outra nomenclatura para este tipo de literatura: *Überlebensmemoiren*, memórias que considera documentos (testemunhos) da sobrevivência e do horror (*idem*: 250). Para além desta, são também recorrentes outras designações como *Erinnerungsliteratur* (Assmann, 2006³), *deutsch-jüdische Literatur* (Steinecke, 2002: 10 / Schruff, 2000¹: 24) ou o termo mais abrangente *Holocaustliteratur*. Para além das narrativas de cariz autobiográfico produzidas por sobreviventes do Holocausto, devem também ser incluídos nesta tipologia literária, não apenas os autores que se reconhecem como judeus, mas também todos aqueles autores que, não sendo judeus, escrevem sobre o topos Holocausto. Helene Schruff argumenta ainda que se incluem nesta categoria específica tanto autores da primeira geração como das gerações seguintes. (Schruff, 2000¹: 24s.).

Atribuir aos testemunhos de sobreviventes do Holocausto a designação de “memórias” ou reconhecer neles qualidades para os englobar na esfera da literatura exige que nos debrucemos sobre o género literário que designa um tipo de discurso que descreve as vivências do sujeito e que enuncia considerações acerca do universo circundante que interage, influencia e caracteriza a forma de estar desse mesmo sujeito. Referimo-nos à escrita autobiográfica que, no que concerne este tipo específico de literatura, se tem assumido – de forma expressiva e ao longo das últimas décadas – como uma sólida tendência literária.

A escrita autobiográfica abrange uma pluralidade de formas, umas mais ficcionais do que outras, que poderão ir desde um simples *curriculum vitae*, a uma carta, a um diário, até às formas literárias da narração de memórias ou do romance autobiográfico. Todas elas, de acordo com o seu cariz particular, apontam para os tópicos da identidade, individualidade e subjectividade sempre apoiados no factor “realidade”.

Como definir, então, “autobiografia”?⁷ O já clássico Georg Misch define-a como sendo a descrição da vida do indivíduo pelo próprio: “die Beschreibung

⁷ Não nos parecendo relevante traçar, neste trabalho, a evolução histórica da autobiografia, deixamos apenas uns breves apontamentos acerca do percurso deste género que, desde há muito, é objecto de tratamento dos Estudos Literários.

De acordo com Georg Misch, as primeiras manifestações autobiográficas remontam ao velho Egipto e às várias inscrições biográficas encontradas em pirâmides (algumas datadas de 3000 a.C.), inscrições que resumem a vida e os feitos dos falecidos. As sepulturas egípcias podem ser consideradas, então, lugar de um discurso através do qual os mortos comunicam com um outro mundo. Estas inscrições são frequentemente escritas na primeira pessoa, embora se desconheça se foram redigidas pelo indivíduo antes da morte ou escritas por terceiros após o seu falecimento. Esta forma de autobiografia está, pois, amplamente relacionada com uma ideia de morte que procura ser vencida através do gesto autobiográfico (*apud* Wagner-Egelhaaf, 2000: 101).

Na Grécia Antiga são ainda encontrados outros testemunhos que muito se aproximam da autobiografia como, por exemplo, *A apologia de Sócrates*, escrita por Platão após a morte do mestre. Nesta auto-representação o pupilo dá conta da sua atitude perante o mundo depois da aprendizagem da filosofia socrática (Wagner-Egelhaaf, 2000: 102).

O texto *Confissões* de Santo Agostinho, datado de 399 d.C., é a primeira obra de cariz autobiográfico com significado para a história da autobiografia. Seria, contudo, na Alemanha que esta designação surgiria pela primeira vez quando, em 1796, foi publicado o texto *Selbstbiographien berühmter Männer* (Holdenried, 1997: 30). O final do século XVIII, e de acordo com Klaus-Detlef Müller, é considerado o ponto no qual a autobiografia passou a pertencer à *hohe Literatur* (Müller, 1976: 29), tendo o diário *Journal meiner Reise im*

(*graphia*) des Lebens (*bios*) eines Einzelnen durch diesen selbst (*auto*)” (Misch, 1989: 38). Citando Philippe Lejeune, Carlos Reis e Ana Cristina Lopes definem-na como sendo “uma narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz da sua própria existência, quando coloca a tónica na sua vida individual, em particular na história da sua personalidade” (*apud* Reis/Lopes, 1994: 36). Jürgen Lehmann argumenta que as figuras do autor, narrador e personagem são coincidentes e que a experiência passada se assume como um aspecto central na autobiografia (Lehmann, 1988: 36).

O gesto criativo só se concretiza mediante a existência de um olhar retrospectivo, evidenciando-se desta forma o papel relevante da memória que se assume como a garantia da identidade pessoal e, em simultâneo, como garantia de um sentido de unidade (*idem*: 44). A este respeito, Oliver Still defende que à autobiografia subjaz um exame de consciência e uma auto-reflexão, num processo desencadeado pelo mecanismo da memória: “Der autobiographische Text erscheint [...] als Resultat einer Bewußtseinsbewegung des Autobiographen, deren zentrale Elemente die Erinnerung und die Reflexion sind” (Still, 1997: 87s.).

Jahr 1769 de Johann Gottfried Herder ocupado um lugar de relevo em todo este processo (Wagner-Egelhaaf, 2000: 149). Para além do diário de Herder, são também importantes, em primeiro lugar, o texto *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, publicado postumamente em 1782 e 1789 (*idem*: 157), e, posteriormente, a obra autobiográfica de Goethe *Dichtung und Wahrheit*, publicação em quatro partes, vindas a público em 1811, 1812, 1814 e, já depois da morte do autor, em 1833 (*idem*: 161).

Como já foi referido (cf. *supra*, parte I, 4), no decorrer do século XX surgiram várias tendências literárias que procuraram dar resposta a acontecimentos políticos marcantes. Depois da Segunda Guerra Mundial e da necessidade evidente de reconstrução, a atenção dos intelectuais girou em torno de aspectos sociopolíticos. Hans Magnus Enzensberger declarou a “morte da literatura” e reclamaram-se a “autenticidade” e o “método documental” como formas de expressão. Esta tendência, porém, cujo ponto máximo é simbolicamente representado pelo ano de 1968, mudou algum tempo depois. Seria nos anos setenta que, como vimos, expressões como *neue Subjektivität* ou *neue Innerlichkeit* vieram ocupar o lugar da objectividade anteriormente proclamada. Assistiu-se ao recuo indivíduo para si próprio, deu-se particular enfoque às experiências do Eu e assistiu-se, enfim, ao renascimento da autobiografia que, de acordo com Oliver Still, “se transformou num fenómeno de massas” (Still, 1997: 77).

(Para uma abordagem mais pomenorizada da história da autobiografia veja-se, entre outros, Wagner-Egelhaaf, 2000: 100-181 ou Holdenried, 1991: 43-99.)

A função nuclear da memória é defendida também por Ingrid Aichinger que considera que toda a experiência passada deve ser percebida como a “matéria-prima”⁸ da autobiografia, devendo, por isso, concluir-se que o ponto de partida de qualquer texto autobiográfico é, necessariamente, a experiência do autor. Tal implica que a matéria da autobiografia não pode ser criada, na medida em que ela, de facto, já existe; esta matéria vai ser, sim, recuperada e reconstruída com a ajuda da memória (Aichinger, 1989: 173).

Philippe Lejeune, um dos estudiosos mais citados quando se fala de autobiografia, define este género literário de forma rigorosa, considerando que, para além do que já foi anteriormente citado, a “verdadeira” autobiografia se rege por cinco premissas fundamentais: a autobiografia é uma narração em forma de prosa, dá conta de uma história individual, o autor e o narrador são idênticos, o narrador e a personagem central são idênticos e a perspectiva narrativa é sempre retrospectiva (*apud* Wagner-Egelhaaf, 2000: 5s.). Lejeune admite ainda a existência de outros subgéneros que, embora respeitem o princípio biográfico, não devem ser considerados “autobiografias”. Neste sentido, faz referência às memórias, que nem sempre colocam a história individual do narrador no centro da narração⁹; à biografia, que não respeita o princípio da identidade entre narrador e personagem central; ao romance de primeira pessoa, que não demonstra uma identidade entre o autor e o narrador; à poesia autobiográfica, que não faz uso da prosa; ao diário, que não é retrospectivo, uma vez que diariamente são registadas novas entradas, e por fim ao ensaio, que não respeita a premissa que exige uma visão retrospectiva (*apud* Wagner-Egelhaaf, 2000: 6).

Não obstante a perspectiva rigorosa apresentada por Lejeune, os exemplos que nos têm sido dados pela vasta produção autobiográfica editada nas últimas décadas por escritores de “primeira geração” reclamam uma análise mais tolerante e adequada ao carácter heurístico do gesto testemunhal ou

⁸ Cf. “Das Erlebte ist der Rohstoff jeglichen künstlerischen Schaffens” (Gusdorf, 1989: 143)

⁹ Cf. “Sie [die Memoiren] beinhalten vielmehr Gedanken, Erinnerungen und Beobachtungen meist einer Figur des öffentlichen Lebens ihrer Zeit, Begegnungen mit anderen Persönlichkeiten.” (Wagner-Egelhaaf, 2000: 6)

autobiográfico¹⁰. Parece-nos, sobretudo, que toda a autobiografia, antes de seguir com rigor os princípios apontados por Lejeune, se define a partir de uma tendência híbrida que reúne em si todo um conjunto de características pertencentes a outros gêneros ou subgêneros. Georg Misch considera, inclusivamente, que a autobiografia é um gênero literário que, pela tenuidade das suas fronteiras, se distingue dos demais:

Die Selbstbiographie ist keine Literaturgattung wie die anderen. Ihre Grenzen sind fließender und lassen sich nicht von außen festhalten und nach der Form bestimmen wie bei Lyrik, Epos oder Drama. (Misch, 1989: 36)

O teórico de literatura belga-americano Paul de Man diz mesmo que qualquer tentativa de definir “autobiografia” como gênero literário conduz a um conjunto de questões irresolúveis que cairão sempre no vazio e relativiza toda esta questão, sugerindo a seguinte definição para o gesto autobiográfico:

Die Autobiographie [ist] vielmehr eine Lese- oder Verstehensfigur, die in gewissem Masse in allen Texte [auftritt]. (*apud* Wagner-Egelhaaf, 2000: 8)

A necessidade de integrar vivências negativas trazidas pela realidade social e histórica proporcionou, a partir da década de 1970, uma abertura à narração da própria vida pelo sujeito. Este gesto é observado por Roy Pascal como a tentativa de alcançar o equilíbrio entre um passado marcante e um Eu do presente que reclama um ajuste de contas e um restabelecimento de si próprio como um todo:

¹⁰ A título de exemplo: Ruth Klüger, na autobiografia *weiter leben*, desenvolve não só uma tendência ensaística e reflexiva, como também expressa através da poesia momentos que caracterizaram a sua infância; Ilse Aichinger, no romance *Die größere Hoffnung*, faz uso da terceira pessoa; Ruth Elias, em *Die Hoffnung erhielt mich am Leben*, exprime-se através da forma de memórias sempre que dá particular ênfase não à sua história pessoal, mas à história de familiares ou colegas de cativeiro. (Para uma análise mais estreita destes três textos veja-se, por exemplo, Simões, 2001).

Die Autobiographie ist das Mittel, das Leben zu überblicken, es in der Phantasie zu ordnen und so vergangenes Erleben und gegenwärtiges Ich ins Gleichgewicht zu bringen. Das Ziel liegt nicht eigentlich darin, anderen über sich etwas zu erzählen, als vielmehr darin, mit sich selbst ins Reine zu kommen: nicht unbedingt begrifflich und moralisch, einfach dadurch, daß man als ein Ganzes begreift. (*apud* Angerer, 1998: 71)

Uma vez que este trabalho de elaboração de um percurso de vida com vista a alcançar um ideal de totalidade (com base num gesto dialéctico estabelecido entre o passado e o presente) cabe a um autor que, através de um princípio que Philippe Lejeune designa de “pacto autobiográfico”¹¹, é simultaneamente narrador e personagem, será quase inevitável uma interferência deste na selecção dos eventos, na sua interpretação e no modo como formula juízos de valor sobre eles¹² (Reis/Lopes, 1994: 38). Para além disso, nenhuma situação vivida pode ser representada tal como aconteceu uma vez que, por um lado só é possível registar as impressões e não os acontecimentos em si e por outro lado, e tendo em conta que o indivíduo passa por sucessivas mutações ao longo da vida, a perspectiva que terá agora, será diferente da perspectiva que tinha no passado (Aichinger, 1989: 180s.) Apesar de se verificar uma identificação, assiste-se sempre a uma discrepância entre o Eu-vivencial [*erlebendes Ich*] e o Eu-narrador [*erzählendes Ich*], o que conduzirá a uma inevitável falta de objectividade. Porque o gesto autobiográfico é sempre portador destas duas perspectivas, o lapso temporal existente estas instâncias provoca sempre uma ficcionalização. Deparamo-nos, assim, com um “sujeito duplo”¹³ que, ao ver a sua percepção do mundo alterada com o passar do tempo, transporta necessariamente a autobiografia para um universo ficcional.

¹¹ Cf. “Le pacte autobiographique c’est l’affirmation dans le texte de cette identité (auteur – narrateur – personnage), renvoyant en dernier ressort au nom de l’auteur sur la couverture.” (Lejeune, 1975: 26)

¹² Michaela Holdenried diz-nos ainda sobre o carácter subjectivo inerente à escrita autobiográfica: “Zwischen dem Leben und seiner Beschreibung klappt immer ein Abgrund; fehlende Objektivität sei ein Gattungskonstituens des Autobiographischen.” (Holdenried, 1991: 55)

¹³ “Die literarische Ich-Ich Doppelung.” (Holdenried, 1991: 183)

Franz Stanzel aponta para a imagem de um Eu-narrador periférico [*peripheren Ich-Erzähler*] que observa à distância o Eu-vivencial (Stanzel, 1985: 263-267), distanciamento este que leva a que a narração dos acontecimentos guardados pela memória nunca possa ser a exacta reprodução de um facto experienciado (Lehmann, 1988: 44). Por outras palavras, julgamos que por mais científico que um sujeito pretenda tornar o seu relato autobiográfico, pautando-se por um propósito de descrição objectiva, dominado pelo intelecto, pela verdade e pela reflexão, será sempre inevitável a presença de um discurso ficcional marcado pela subjectividade e pela intensidade de alguns sentimentos¹⁴.

Neste sentido, ao colocarmos os conceitos de “factos” e “ficção” no mesmo nível poderemos levantar diversas questões que se prendem com a autenticidade e veracidade dos testemunhos. Para tal, há que tomar consciência de alguns aspectos específicos da autobiografia e averiguar até que ponto é que a ficção não será uma forma muito própria de “factualização” ou de apropriação da realidade.

Tal como referimos antes, é necessário ter sempre presente que o momento em que os factos ocorrem não é o mesmo momento em que um narrador enuncia os acontecimentos; estes acontecimentos ficam guardados na memória (e por vezes hermeticamente guardados) até ao dia em que são transformados em linguagem e transmitidos a um receptor. Este momento da transmissão do enunciado é temporalmente bastante mais breve do que o período em que os factos ocorreram, o que implica um trabalho de selecção e ordenação dos instantes mais pertinentes e ainda a elaboração de um discurso congruente. O processo de recordação exige, em suma, a execução de uma série de tarefas que impedem uma reprodução precisa e integral de toda a realidade do passado (Wagner-Egelhaaf, 2000: 42).

¹⁴ Helmut Scheuer considera, inclusivamente, que a dicotomia razão vs. emoção, subjacente ao processo de narração de memórias, desempenha um papel fundamental no percurso de auto-gnose preconizado pelo sujeito: “Einbildungskraft und Phantasie sind die wichtigsten Stützen eines Erkenntnisaktes, der aus der Gewißheit und dem Absoluten in die Region des Möglichen, Ungewissen und Offen strebt.” (Scheuer, 1987: 52)

Nesta medida, Neva Šlibar aponta para o facto de que toda e qualquer história ou narração de acontecimentos da vida de um sujeito, linguisticamente recapitulada, não é a *reconstrução* da realidade mas, sim, a *interpretação* da própria realidade (Šlibar, 1995: 398). Šlibar tem ainda em conta que todo este processo obedece a uma série de regras, que descreve do seguinte modo:

Das Leben oder Lebensfragmente müssen gerafft, zusammengefaßt, geschildert werden [...]. Die Selektion der Daten erfolgt immer unter bestimmten Relevanzaspekten, auf einen bestimmten Horizont zu und gewährleistet zwar Übersichtlichkeit, bedeutet jedoch zugleich interpretierende Vereinfachung. (Šlibar, 1995: 399)

Nesta acepção, interpretar (isto é, compreender e objectivar os acontecimentos do passado através de processos narrativos) é, acima de tudo, uma atitude que implica intenção estética – no sentido de que é necessário estruturar os conteúdos que se pretendem transmitir da forma mais clara e objectiva possível. Posto isto, conclui-se que relatar acontecimentos ligados ao Holocausto, ou a qualquer outra vivência extrema, nunca será um acto de exacta reprodução ou representação do sucedido. Este relato é sempre o resultado de uma interpretação pessoal e subjectiva do seu autor, que filtra a sua experiência de dor através da sua atitude individual perante a vida, dos seus valores e da sua sensibilidade, sendo que esta interpretação estará ainda sempre condicionada à *techné*, isto é, à especificidade dos meios discursivos utilizados e/ou escolhidos.

Este princípio servirá também o romance autobiográfico, descrito como a transposição da biografia do autor, ou parte da mesma, para um acontecer ficcional (Schweike, 1990: 35) ou ficcionalização da autobiografia (Paulsen, 1991: 93) – tornando-se aqui ainda mais evidente o carácter ficcional que já reconhecemos na autobiografia, embora Philippe Lejeune, no que concerne a

análise interna do texto, não considere que haja uma diferença entre estes dois géneros¹⁵.

Aproximando-nos do final desta reflexão acerca do carácter ficcional presente em textos da chamada “literatura do testemunho”, consideramos que quando se lida com experiências de extrema violência e incomensurável sofrimento não há lugar para a distinção entre “facto” e “ficção” na acepção dos conceitos “realidade” e “imaginação”. Através do já mencionado pacto autobiográfico, o leitor está preparado para reconhecer que, por detrás das instâncias do narrador e da personagem, se encontra um autor – uma testemunha que viveu *in loco* as experiências descritas por um narrador que, não sendo relevante neste contexto, pode ser de primeira ou terceira pessoa. Cada um destes autores/sobreviventes é uma testemunha moral (cf. p. 164s.) que, de acordo com Léon van Schoonnenveldt, não se limita, por princípio, a enunciar o que lhe aconteceu, narrando também o que sentiu quando foi submetida a situações de dor. Para melhor ilustrar esta ideia, o autor recorre à imagem de um tremor de terra: um cronista, por exemplo, é um sismógrafo histórico perfeito, capaz de dar conta de todos os pormenores objectivos dignos de registo. Porém, um sismógrafo não nos diz o que se sente quando se está no meio de um terramoto. Apenas uma testemunha moral é capaz de o fazer, através da ficção narrativa, o “meio que, por excelência, melhor serve o propósito da narração”: “Indeed for many moral witnesses the production of a true moral testimony necessarily meant the creation of an aesthetic surplus value.” (Schoonnenveldt, 2006: 243)

D.G. Myers, no estudo “Responsible for Every Single Pain: Holocaust Literature and the Ethics of Interpretation”, analisa igualmente a questão da dualidade “facto” / “ficção” em textos do Holocausto, dando, todavia, uma ênfase particular à atitude que o leitor deve adoptar aquando da leitura de uma ficção narrativa de raiz autobiográfica. De acordo com este estudioso, o leitor deve ter possuir um “sentido ético” que o impeça de questionar ou de duvidar daquilo que

¹⁵ “Comment distinguer l'autobiographie du roman autobiographique? Il faut bien l'avouer, si l'on reste sur le plan de l'analyse interne du texte, il n'y a *aucune différence*. Tous les procédés que l'autobiographie emploie pour nous convaincre de l'authenticité de son récit, le roman peut les imiter.” (Lejeune, 1975: 26).

lê. As interpretações académicas, por exemplo, fundadas sobre o princípio a que Myers chama “significado ocultado por baixo da superfície”, encorajam a uma atitude de suspeita perante as vítimas, o que as poderá fazer sentir de alguma forma ameaçadas. Assim, os testemunhos de sobrevivência nunca deverão ser tratados pelos leitores como “uma superfície a ser penetrada ou dispensada durante a busca de significados mais profundos ou mais verdadeiros” (Myers, 1999: 268). O que Myers defende é que, independentemente do grau de ficcionalidade, isto é, dos contornos artístico-literários utilizados na representação do quadro biográfico, a escrita autobiográfica espelha sempre um pedaço de vida marcante. O *corpus* textual que materializa o conjunto de recordações do passado apresenta, no fundo, as causas de desavenças de um Eu-narrador/autor consigo próprio e com a vida. Estas desavenças poderão ser o sinal de uma ferida psíquica que, através da escrita, procura uma forma de atenuar uma dor retida na memória do sujeito.

A este respeito diz-nos Ruth Klüger:

[...] Es [ist] ganz wesentlich, daß die Leser mir Glauben schenken, sich auf mein Wort verlassen. Tun sie es nicht, so zweifeln sie nicht nur an meinem Text, sondern an mir als Menschen, das ich ja beides bin: Ich bin die, die (be)schreibt und die, die (be)geschrieben wird. Allerdings, insofern als Erinnerung ungenau ist, beeinflußt von Wünschen und Verdrängungen, erwarten wir keine absolute Gleichsetzung von Erinnerung und Wirklichkeit. Eine Autobiographie kann von Phantasien durchsetzt sein, weil die Menschen eben phantasieren, aber sie darf diese nicht als bare Münze ausgeben. Ich kann z.B. über KZs nur autobiographisch schreiben, wenn ich tatsächlich dort gewesen bin. (Klüger, 1996: 407)

Ruth Klüger entende que, não obstante o enquadramento ficcional escolhido, um texto de cariz autobiográfico parte sempre da experiência do seu autor. Por outras palavras, independentemente da sua forma estética, cada texto autobiográfico parte sempre de factos que o autor *testemunhou*, isto é, que *viu* e que pretendeu *revelar*. Nesta medida, o laço empírico que existiu entre o autor e os acontecimentos narrados permite a criação de um *documento* credível,

sustentado pela autoridade de uma testemunha ocular. Klüger argumenta ainda que “qualquer narração de memórias deverá ser lida como o resultado de uma verdade gravada na própria carne” (Klüger, 1996: 405), concluindo-se, por isso, que a forma de avaliar a autenticidade de cada texto autobiográfico nunca deverá ser efectuada em termos de graduação de ficcionalidade. Emoldurada com mais ou menos “arte”, a verdade dos factos será sempre a verdade dos factos. É nesta autoridade do autor-testemunha que reside o sentido factual que deve ser aceite durante a leitura de um texto de cariz autobiográfico, não se devendo, por isso, dissecar parágrafo após parágrafo em busca de um nexó histórico. Aliás, James E. Young vai mais longe e aponta a autobiografia como o documento mais rigoroso de entre todos os géneros biográficos. A autobiografia – por norma escrita após um (longo) período de luto – permite um afastamento daquele ponto temporal crítico e abre espaço para um acondicionamento e reencontro com a vida após um turbilhão de emoções limites (Young, 1988: 33).

Em conclusão, pretende-se aqui arguir que o afastamento temporal tranquiliza as emoções e desperta a esfera cognitiva, o que permitirá uma selecção, ordenação e interpretação dos factos mais apuradas. A moldura literária (ficcional) que o autor poderá utilizar em nada interfere na sua autoridade como testemunha e conhecedor empírico dos factos. Resta-nos a nós, leitores, compreender e aceitar que a realidade apresentada em cada relato poderá, com algumas oscilações, diferir da realidade registada nos compêndios da história, mas aos olhos de quem experimentou os limites da dor moral e da agonia física, aquela é a *sua* verdade e, por isso, absoluta para si.

5. A jovem literatura de expressão alemã

Thomas Kraft, na obra *aufgerissen. Zur Literatur der 90er*, publicada em 2000, editou uma compilação de estudos elaborados a propósito de treze autores que marcaram a década de noventa. No capítulo introdutório, Kraft procurou descrever o que, segundo o seu ponto de vista, marcou os anos noventa e que características se assumiram como traços distintivos dessa década (Kraft, 2000: 11-24). O ponto de partida da reflexão é a constatação de uma realidade irreduzível: nomes como Thomas Bernhard, Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt, Wolfdieter Schnurre, Elias Canetti, Ernst Jünger, entre outros, morreram no decorrer dos anos noventa, o que determina o final da “literatura alemã do pós-guerra”. Ainda assim, nessa que foi a década da globalização, do final do Socialismo, da Reunificação e da cultura de massas, a temática da guerra parece não ter sido encerrada, uma vez que a cultura da lembrança e os lugares de memória continuam a ocupar uma posição de destaque no panorama literário nacional alemão: “Erinnerungskultur und Gedächtnisorte avancierten vor dem Hintergrund des Kriegsendes vor 50 Jahren zum Thema von Talkshows und Symposien; jüdische Memoirenliteratur, die Shoah im Einzelschicksal zu fassen sucht, hat heute Hochkonjunktur” (Kraft, 2000: 11).

No final da década de oitenta e ao longo da década de noventa assistimos, com efeito, e por um lado, ao continuado aparecimento de textos de cariz autobiográfico de autores sobreviventes¹⁶ e, por outro lado, assistimos ao emergir de uma geração de autores que, não tendo vivido os anos da ditadura nacional-socialista, dedicam os seus textos a motivos relacionados com o mesmo evento histórico. Kraft apontou o exemplo de Maxim Biller (1960), um autor que, na década de noventa e com forte destaque “irrompeu na realidade alemã e que,

¹⁶ Alguns exemplos: Charlotte Delbo, em 1990, publica *Trilogie: Keine von uns wird zurückkehren* e, em 1992, Ruth Klüger publica *weiter leben. Eine Jugend*. Schoschana Rabinovici, em 1994, lança *Dank meiner Mutter* e, em 1998, Ruth Elias verbaliza a sua experiência em *Die Hoffnung erhielt mich am Leben*. Embora publicado em 1982, seria a partir da década de noventa que o romance autobiográfico *Meine Schwester Antigone*, de Grete Weil, viria igualmente a obter reconhecimento e a ser objecto de tratamento pelos Estudos Literários.

tendo como cenário de fundo o abismo do Holocausto, acusou os receios, tabus, mentiras e sentimentos de culpa existentes no relacionamento entre alemães e judeus”¹⁷ (Kraft, 2000: 19). A segunda e a terceira gerações de autores deixam-se ainda representar por uma vasta e rica paleta de escritores alemães e austríacos, judeus e não-judeus, de onde destacamos os nomes de Katja Behrens (1942), Ruth Beckermann (1943), Robert Schindel (1944), W.G. Sebald (1944-2001), Bernhard Schlink (1944)¹⁸, Viola Roggenkamp (1948), Barbara Honigmann (1949), Esther Dischereit (1952), Robert Menasse (1954), Jan Koneffke (1960), Doron Rabinovici (1961), Tanja Langer (1962), Marcel Beyer (1965) ou Katharina Hacker (1967).

Aleida Assmann, na monografia *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, apresenta um importante contributo para a discussão em torno das especificidades desta geração nascida após o final da guerra e do Holocausto. Depois de partir de uma reflexão mais genérica sobre o conceito de “geração”, ideia à qual subjaz a inevitável lógica de substituição que rege o mundo orgânico e económico – isto é, os elementos mais novos tomam o lugar dos mais velhos, que estão mais próximos da morte ou da desvalorização –, a autora sublinha o facto de que esta lógica, quando nos referimos ao contexto familiar e ao contexto social, deve ser interpretada de uma forma menos rígida (Assmann, 2006³: 18). Ao contrário dos microrganismos ou dos objectos comercializáveis, as relações familiares e sociais

¹⁷ O excerto que a seguir se transcreve é revelador do estilo irreverente deste autor que, acima de tudo, admite estar em busca de um caminho que conduza à auto-definição dos judeus nascidos depois do Holocausto: “Es klebt an uns der Leichengeruch unserer Altvorderen, wir sind Zöglinge des Wohlstandes, den unsere Eltern mit den Mördern aufgebaut haben, wir haben Sinn für makabren Humor, die Endgültigkeit der Geschichte und unsere nicht-jüdischen Freunde. [...] Wir sind hergekommen, um diesen Vorgang zu begreifen, wir wollen etwas über uns selbst lernen und über den Antisemitismus: Wir ringen, noch ohne es zu wissen, nach einer glasklaren jüdischen Selbstdefinition” (Biller, 1992:117).

¹⁸ Embora tenham nascido antes do final da guerra, e não depois como os restantes autores referenciados, estes nomes devem ser considerados autores da “segunda geração”, uma vez que a experiência durante os anos do nacional-socialismo aconteceu numa fase muito precoce da vida, na qual não existem registos de memória e, por isso, sob o ponto de vista psicológico, não deverá ser considerada uma identificação evidente com o grupo dos sobreviventes.

não são substituídas de forma automática, mas sim progressiva; posto de outro modo, através das ideias de “prolongamento da existência” e “retardamento do final”, o Homem vive num universo presidido por sobreposições que o historiador Wilhelm Pinder, citado por Assmann, descreve da seguinte forma:

Jeder lebt mit Gleichaltrigen und Verschiedenaltrigen in einer Fülle gleichzeitiger Möglichkeiten. Für jeden ist die gleiche Zeit eine andere Zeit, nämlich ein anders Zeitalter seiner Selbst, das er nur mit Gleichaltrigen teilt. (*apud* Assmann, 2006³: 19)

Por outras palavras, no contexto social o nascimento de um indivíduo não implica a substituição de outro, mas sim, a sobreposição de vivências. Apesar de partilharem o mesmo palco, os indivíduos nascidos em momentos diferentes criam um limite em torno de si próprios, impõem características específicas e assumem mundividências que os demarcam dos restantes. A este propósito, Assmann acrescenta ainda que cada geração se forma essencialmente através de uma ideia de fricção e demarcação recíprocas, isto é, cada um dos grupos se compreende e tematiza sempre a partir do princípio básico de que é diferente da geração que lhe antecedeu (Assmann, 2006³: 18).

Este princípio, motivado por uma necessidade inata de distinção, é o motor para a busca de um perfil, de uma identidade geracional. Esta identidade não é alicerçada apenas sobre as formas comuns de apreensão do mundo e das vivências do sujeito, mas também sobre a forma como determinados acontecimentos históricos se transformaram em memórias. Observando-se como elemento de um “grupo-nós” – por exemplo, a família ou a geração à qual pertence – o indivíduo interessa-se não apenas por aquilo que viveu e experimentou, mas também pela história da família e do contexto social onde actua (*idem*: 21s.). Esta concepção da identidade, que se descentraliza do indivíduo e que coloca a tónica dominante num vector mais social, pode ser ilustrada através do seguinte pensamento de Nietzsche que, considerando que cada indivíduo será o resultado dos erros e crimes da geração anterior, abre

caminho para a discussão em torno da geração objecto do nosso estudo, a geração pós-Holocausto:

Da wir nun einmal die Resultate früher Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrtümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich, sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurteilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Tatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herkommen. (*apud* Assmann, 2006³: 23s.)

A afirmação de que a formação identitária do indivíduo, tal como foi enunciada por Nietzsche, tem o seu início mesmo antes da sua própria existência, aponta para um determinismo que adquire particular importância quando circunscrevemos a nossa observação à geração dos indivíduos que viveram o Holocausto e àqueles que lhes sucederam, cuja vivência Aleida Assmann descreve da seguinte forma:

Wir leben im Schatten einer Vergangenheit, die in vielfältiger Form in die Gegenwart weiter hineinwirkt und die Nachgeborenen mit emotionaler Dissonanz und moralischem Dilemma heimsucht. (Assmann, 2006³: 39)

Esta imagem de uma vivência sob a sombra do passado, presente em inúmeras reflexões sobre a problemática do passado nacional-socialista, pauta o discurso literário do pós-guerra, cujos textos abarcam uma fusão entre os universos histórico, social e familiar. Os autores das gerações pós-Shoah narram, assim, a história e memória colectiva do seu país através da verbalização das suas histórias familiares e articulam uma perspectivação interna, fundada no restrito universo familiar, com a perspectivação externa, assente na reflexão e análise proporcionadas pelo distanciamento temporal em relação aos acontecimentos que, em primeira instância, são força motriz para a escrita.

Se a origem judaica de alguns dos autores referidos no início deste capítulo poderia justificar por si só a escolha do passado nazi como *Leitmotiv* da sua

escrita, já nos casos de Schlink, Koneffke, Langer, Beyer ou Hacker, o recuar cinco décadas no tempo, penetrar na memória colectiva e reconstruir a história do seu país revela intenções e esforços que devem ser reflectivos e explorados. Posto isto, pretendemos de seguida iluminar algumas das especificidades desta “jovem literatura alemã”. Para tal, procuraremos descrever a evolução da escrita judaica desde o início do século passado até ao presente e, depois, definir o carácter distintivo da *junge jüdische Literatur*. Posteriormente será nosso objectivo alargar a análise aos autores de origem não-judaica e procurar compreender qual a importância da memória e da sua preservação junto desta geração de escritores.

5.1. A jovem literatura judaica: a narrativa ao serviço da auto-definição do Eu

Em passos anteriores desta tese, demos conta da importância da década de oitenta para uma mudança de atitude relativamente ao extermínio judaico (cf. *supra*, parte I, 1; 3.4). O interesse mediático suscitado pela série norte-americana *Holocaust* (1979) e pelo filme/documentário de Claude Lanzmann *Shoah* (1985) ou por acontecimentos de ordem política como o caso Waldheim na Áustria (1985) ou ainda pela *Historikerstreit* na Alemanha (1986) conduziram ao aparecimento significativo de uma literatura de expressão alemã escrita por autores de origem judaica nascidos no pós-1945 que, ora em forma de ensaio ora em forma de texto jornalístico, começaram a expressar a sua perspectiva relativamente aos factos do passado.

Estes autores de “segunda geração” são indivíduos que, não tendo vivido a realidade da perseguição nazi, a conheceram quer a partir das descrições de familiares sobreviventes, como a partir de fontes documentais entretanto disponibilizadas¹⁹. Rapidamente esta geração de jovens escritores deixou a forma

¹⁹ Torna-se aqui pertinente recuperar os mecanismos da memória comunicativa e da memória cultural descritos no início desta tese, na medida em que subjazem a este processo de apropriação, interpretação e tematização do passado (cf. *supra*, Intr. 2).

ensaística e jornalística e, através da publicação de formas ficcionais como a narrativa, o romance e a poesia, passou a descrever a perspectiva de protagonistas judeus relativamente à situação da comunidade judaica nas sociedades alemã e austríaca; tematizou-se, no fundo, o que é o “ser judeu” e criou-se espaço para uma nova forma de expressão literária que Thomas Nolden designou de *junge jüdische Literatur* (Nolden, 1995).

Ao contrário de outras áreas do conhecimento como a Psicologia, a História ou a Sociologia, as quais já há muito se debruçam sobre questões relacionadas com as gerações nascidas após o Holocausto, os Estudos Literários só há pouco tempo e de forma progressiva, é que começaram a dirigir a sua atenção para esta nova forma literária, indubitavelmente marcada pelos acontecimentos históricos dos anos que antecederam 1945. A título de exemplo e cingindo-nos ao espaço cultural alemão, indicamos as seguintes obras²⁰: *Junge jüdische Literatur. Konzentriertes Schreiben in der Gegenwart* de Thomas Nolden (1995) e o caderno organizado por Heinz Ludwig Arnold “Literatur und Holocaust”, publicado na revista literária *Text+Kritik* (1999). Seguem-se a versão publicada da tese de doutoramento de Helene Schruoff, *Wechselwirkungen – Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der “zweiten Generation”* (2000¹) e o *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur: Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, da autoria de Andreas Kilcher (2000). Em 2001, as teses de doutoramento de Inge-Marie Kühl *Zwischen Trauma, Traum und Tradition: Identitätskonstruktionen in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur* (Universidade de Berlim) e de Katja Schubert, *Notwendige Umwege. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen in Deutschland und Frankreich nach Auschwitz* (Universidades de Berlim e de Paris) representam igualmente uma análise enriquecedora sobre esta matéria. A colectânea *Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, editada em 2002 por Sander L. Gilman e Hartmut Steinecke, os *Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, editados em 2003 por Anne Betten e Konstanze Friedl

²⁰ Apresentamos aqui apenas as publicações em forma de monografia. Ao nível da recepção literária em jornais e em revistas tem sido dada considerável atenção a este grupo de autores, pelo que, as referências pertinentes para a presente tese não serão indicadas aqui, mas durante o estudo das obras seleccionadas.

e, por fim, *Literatur als Gedächtnis der Shoah: deutschsprachige jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller der 2. Generation*, uma monografia de Hartmut Steinecke publicada em 2005, apresentam um importante contributo para a sistematização deste novo tipo de literatura. Este aumento do interesse pelas questões relacionadas com a história e a cultura judaicas estará igualmente patente no franco aumento do número de cursos ao nível do ensino superior e na crescente fundação de institutos dedicados ao estudo e à investigação desta temática.²¹

Como se definirá, então, a *nova* literatura judaica de expressão alemã? Em que fundamentos assenta a escrita deste grupo de autores e que características fundamentais têm em comum? Antes de reflectirmos sobre estas questões parece-nos importante verificar, antes de mais, o que tem sido a literatura judaica de expressão alemã ao longo dos anos e que aspectos específicos podem ser assinalados.

É difícil encontrar uma definição satisfatória para o conceito *deutsch-jüdische Literatur*. Se até determinado momento esta se pode definir como a literatura que acolhe os textos de autores judeus que tratam de assuntos relacionados com a existência e tradição judaicas, a partir de 1945 esta definição não é assim tão linear e pode, como veremos, permitir diferentes possibilidades. Será, portanto, essencial analisar esta ideia de uma literatura judaica com base no pressuposto de que existem dois blocos temporais distintos: até 1933 e após 1945.

²¹ A título de exemplo indicamos a Freie Universität Berlin onde, desde 1963, funciona o *Institut für Judaistik*; o *Institut für die Geschichte der Juden*, fundado em Hamburgo, em 1966; a *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg*, fundada em 1979, e à qual, nove anos mais tarde, foi agregado o *Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland*; o *Zentrum für Antisemitismusforschung*, parte integrante da Universidade Técnica de Berlin, fundado em 1982; o *Solomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte*, a funcionar desde 1986 na Universidade de Duisburg; o *Moses Mendelssohn Zentrum*, a funcionar desde 1992 na Universidade de Potsdam; o *Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur*, fundado em 1995 na Universidade de Leipzig e o *Institut für jüdische Studien*, que funciona desde 2002 na Universidade de Düsseldorf.

O início do uso da designação *deutsch-jüdische Literatur* deu-se no ano de 1767 com a publicação de *Phädon*, um conjunto de textos filosóficos da autoria de Moses Mendelssohn (Schruff, 2000¹: 12). Cerca de um século mais tarde, por volta de 1900, firmaram-se três interpretações distintas deste tipo de literatura, independentes e, inclusivamente, concorrentes entre si. De acordo com os estudos levados a cabo por Andreas Kilcher, as diferentes interpretações do que seria a literatura judaica de expressão alemã encontravam-se ao “serviço de sistemas de valores políticos e culturais” assentes em premissas ideológicas distintas: por um lado, encontramos uma literatura judaica de expressão alemã que defendia um seguimento da germanística popular, por outro, uma ideia de literatura baseada numa cultura do sionismo e, por fim, uma literatura germânico-judaica de assimilação (Kilcher, 2000: VII). A primeira interpretação, contudo, rapidamente se tornou ideologicamente impossível de concretizar, uma vez que, desde finais do século XIX até 1945, a questão do anti-semitismo e a exigência de libertar a literatura alemã (entenda-se “ariana”) de conceitos como Naturalismo, Estética e Modernismo – isto é, das “características nefastas trazidas pela raça judaica” – dominou a discussão sobre o conceito e programa da literatura alemã. A este propósito, o filósofo, economista e influente autor anti-semita Karl Eugen Dühring acrescentou, numa obra publicada em 1893, que devido à influência judaica “nenhuma nação está tão mal como a nação alemã”²². Esta discussão foi intensificada pelo autor Adolf Bartel que, no início do século XX, defendeu a tese de que as culturas e as literaturas seriam sistemas que servem a raça, a etnia e a nacionalidade. Assim, seria tarefa fundamental da literatura alemã separar os judeus dos alemães, o que é germânico do que é judaico (*apud* Kilcher, 2000: VIII).

No início do século passado, num momento em que no espaço alemão vigorava uma ideia de “literatura nacional”, travou-se, assim, a discussão em torno do que seria, de facto, a literatura alemã e que tratamento deveria ser dado à escrita de autores de origem judaica. Os judeus também contribuíram para esta discussão e, para isso, Ludwig Geiger, figura proeminente do Judaísmo Liberal,

²² Dühring, Eugen (1893), *Die Größen der modernen Literatur*, 2 Bde, Leipzig: 277, *apud* Kilcher, 2000: VII

publicou no início do século uma série de textos com o título *Die Juden und die deutsche Literatur* onde apontou para um novo programa literário capaz de transpor fronteiras nacionais e estrangeiras. O caso particular da literatura alemã deveria ser entendido como um sistema cosmopolita e intercultural, uma vez que, na opinião de Geiger, não existia uma arte *alemã* propriamente dita. Duas décadas mais tarde, o jornalista Gustav Krojanker defendeu ideias análogas. Na colecção de textos *Die Juden in der deutschen Literatur* (1922), Krojanker apontou para um conceito europeu de literatura (“Europa-Begriff”), na medida em que a literatura alemã seria o reflexo de diferentes influências, de diversos sistemas culturais. Geiger e Krojanker não consideravam a literatura alemã um fenómeno monocultural e nacional, mas observavam-na como um conjunto de campos discursivos, sobre os quais os sistemas semióticos de diferentes culturas se cruzavam e se uniam num dispositivo intercultural. A literatura germânico-judaica seria, assim, o exemplo mais acabado desta constituição intercultural, pois ela não era nem alemã nem judaica, mas sim as duas. Esta literatura era, em suma, o paradigma de uma literatura cosmopolita e europeia. (Kilcher, 2000: I)

À margem de polémicas suscitadas pela etiquetação ou categorização da escrita de autores de origem judaica²³, Helene Schruff reconhece-lhe algumas especificidades e considera que o critério central de toda a produção literária até 1933 foi o tema da confusão ou desorientação identitária [*Identitätsverwirrung*]. Autores como Joseph Roth, Franz Werfel, Stefan Zweig, Arthur Schnitzler, Jacob Wassermann oder Franz Kafka são figuras representativas de uma geração que escreveu sobre assuntos relacionados com a existência e a tradição judaicas, procurando, assim, esclarecer a própria identidade:

²³ Esta designação continua a não ser consensual. Ernst Gombrich, que assumiu um posicionamento bastante crítico face à apologia de uma cultura judaica europeia (cf. *supra*, p.112), defendeu o seguinte: “Wer von deutsch-jüdischer Kultur spreche, begeben sich automatisch auf das Argumentationsniveau des Nationalsozialismus und der Nürnberger Gesetze”. Gombrich considerou, assim, que o conceito de *deutsch-jüdische Literatur* estaria intrinsecamente relacionado com a ideologia nazi e que a criação de uma literatura judaica específica apontava para as mesmas premissas que motivaram o afastamento social e a violência de que os judeus foram alvo (*apud* Kilcher VIII).

Im allgemeinen ist die deutsch-jüdische Literatur eine der Identitätsflucht. Sie leidet unter der Last eines Erbes und kämpft gegen eine Identität, die ihr als Stigma von außen auferlegt ist und die dann verinnerlicht wurde. Die Helden der deutsch-jüdischen Literatur werden wegen ihrer Identität verfolgt, und in der Regel löst die Erzählung ihre Krise nicht. (Gershon Shaked *apud* Schruff, 2000¹: 22)

Depois do hiato temporal provocado pela guerra e pelo Holocausto, a literatura judaica de expressão alemã ressurgiu a partir de 1945 com um tema central que configurava a singularidade dos anos antecedentes:

Die Beziehung zu den Eltern und die Bedeutung von Religion und Tradition für die eigene Ich-Konstitution wurden von den deutsch-österreichischen Autoren der Jahrhundertwende verhandelt. Das neue Thema der jüdischen Literatur nach 1945 ist die Shoah, und zwar als historisches Ereignis und in ihren Nachwirkungen für das menschliche Zusammenleben im allgemeinen und für die jüdische Identitätskonstruktion im besonderen. (Schruff, 2000¹: 103)

Como referimos anteriormente, após 1945 a literatura judaica de expressão alemã passou a inserir-se numa esfera literária mais alargada, na esfera da *Holocaustliteratur*, a literatura que abarcava os textos de autores sobreviventes da primeira geração e cujo objectivo principal seria relatar de forma documental toda a experiência vivida. Afirmámos também que a literatura do Holocausto podia ser escrita em qualquer língua e incluía os autores que se definiram como judeus antes do processo de extermínio e também aqueles que aceitaram a sua identidade judaica posteriormente ou ainda outros autores, que não tendo uma origem judaica, escreveram igualmente sobre a mesma temática. Nesta medida, os autores judeus de expressão alemã assumiram-se como elementos pertencentes a uma comunidade literária global a que pertencem nomes como o do italiano Primo Levi, do húngaro Imre Kertész ou do polaco Tadeusz Borowski. O gesto narrativo de qualquer um destes autores/sobreviventes teve um objectivo

muito concreto que se tratava, por um lado, de provar a sua existência, por outro lado, de anunciar o falhanço da intenção nazi:

A survivor's writing after the Holocaust is proof he has defeated the "final solution"; it is indisputable evidence that he now exists [...] By converting their experiences into texts, the writers become self-sustaining and self-perpetuating [...] In this way, the witness attempts desperately to extend "I write, therefore I am" to "I write, therefore the Holocaust was". (Young, 1988: 37)

Esta necessidade profunda de testemunhar e de deixar uma prova material da imensa perda humana provocada pelo Holocausto é, como vimos, um motivo exclusivo dos autores da primeira geração. Não obstante esta exclusividade, verifica-se que o Holocausto continua a ser a força motriz que faz gerar a escrita da segunda geração. Mas esse acontecimento não surge como tema principal do gesto narrativo; serve, ao invés, de pano de fundo sobre o qual as figuras literárias buscam factores que permitam configurar uma identidade judaica marcada pelas histórias de sobrevivência transmitidas pelos progenitores:

Die Ereignisse der Shoah sind wie Fäden, um die der Stoff der Geschichten gewebt wird, dieser Stoff ist wiederum von den Nachwirkungen der Shoah gefärbt. Selbst wenn längere Passagen oder ganze Kapitel der Schilderung einer gelungenen Flucht oder dem Leben im Ghetto und Lager gewidmet sind, werden diese Erzählungen über die Eltern(generation) immer mit dem heutigen Leben der jungen jüdischen Protagonisten verknüpft und zu ihrem Bewußtsein als Juden in Bezug gebracht. (Schruoff, 2000¹: 111)

Nesta medida, a literatura do Holocausto – nomenclatura que inicialmente dizia apenas respeito aos testemunhos dos sobreviventes – sofreu um processo de evolução passando, a partir do final dos anos oitenta, a abarcar também uma

nova tipologia literária que a crítica, tal como já referimos, tem vindo a designar de *junge jüdische Literatur*.

Como vimos, é considerável o número de autores que pertence a esta categoria literária. Retomando o exemplo dado por Thomas Kraft, ilustramos a complexa malha existencial desta geração específica de autores recorrendo a um texto de Maxim Biller. No passo que a seguir se transcreve, Biller dá conta da difícil relação que se estabelece com o gesto artístico a qual, inevitavelmente, será sempre influenciada pelo passado histórico do seu país e pela história pessoal da sua família, influências que geraram traumas dos quais procura uma libertação:

Ich bin Künstler; ich werde nicht – bloß weil Hitler und Goebbels einst ihr Unwesen trieben – irgendetwas verschweigen. Ich will über mich, über die Juden lachen. [...] Ich will lachen und mich danach besser fühlen. Ich weiß, wie schwer, wie unmöglich das ist, denn so gleichgültig bin ich nicht, dass ich vergessen könnte, dass im letzten Krieg sechs Millionen vernichtet wurden. Verflucht: Ich kann es trotzdem nicht lassen, ketzerische Witze zu reißen, ich will mich – so wie die Kinder der Verbrecher übrigens – endlich von meinem Trauma befreien. Ein unlöslicher Widerspruch. (*apud* Stein, 1998: 403s.)

Esta relação entre o passado e o presente conduz a um grito que reclama a escrita como mecanismo de libertação do trauma e de superação do passado. É nesta dicotomia entre as duas temporaneidades que a literatura actua como factor que contribui para a construção identitária desta geração nascida depois de 1945. Por não terem passado pela experiência traumática dos pais, as obras dos autores das gerações pós-Shoah são, simultaneamente, uma reacção ao passado não vivido e uma reflexão estética sobre as repercussões do Holocausto no momento presente (Martins, 2003: 30). Esta geração de autores, ao invés dos pais que relataram o seu drama com base numa realidade experienciada, focaliza a sua atenção na transmissão dos traumas e suas repercussões no presente. À semelhança dos pais, que consideram a sobrevivência consequência de um

milagre, também esta geração, crê que deve a sua vida ao acaso e busca através da escrita reconstruir o passado e, conseqüentemente, ordenar a sua própria identidade, fragmentada e abalada por acontecimentos anteriores ao seu nascimento.

O Holocausto é considerado por muitos o elemento disruptor que, para além da barbárie, colocou um fim na tradição literária judaica. Andreas Kilcher discorda desta perspectiva e considera ainda que a segunda geração de autores tem encontrado nos textos literários uma importante plataforma colocada ao serviço de um projecto de auto-definição. A vivacidade com que esta geração verbaliza a sua relação particular com o mundo e com o passado deve ser entendida como um sinal de uma mudança e não tanto como uma interrupção na tradição da escrita judaica (Kilcher, 2000: XIII).

Creemos que, se até 1933 os autores judeus se debruçavam sobre o tema da confusão identitária, os autores das gerações pós-Shoah debruçam-se sobre o tema da construção identitária, tornando-se, assim, a questão da identidade o tema unificador da escrita judaica. O hiato temporal e os enormes danos causados pelos anos 1933-1945 não interromperam a tradição literária judaica, mudaram, sim, os seus cenários e pontos de referência. Para além disso, estes autores, que agora podem livremente assumir uma identidade judaica e alemã (ou austríaca) – independentemente das questões que esta dupla constituição identitária possa levantar²⁴ – voltam ao ponto interrompido em 1933, momento em

²⁴ Doron Rabinovici, no artigo "Angeln aus christlicher Sicht oder gibt es ein jüdisches Erzählen im Deutschen?", considera os autores da segunda geração um símbolo da evidência da derrota do nacional-socialismo. Todavia, perante a questão se escreve única e exclusivamente porque é judeu, o autor reclama na sua resposta a necessidade de atentarmos em alguns aspectos mais específicos, nomeadamente numa ideia de duplicidade identitária: "Das Schreiben von Juden, Kindern von Überlebenden, in deutscher Sprache erregt Aufmerksamkeit. Sie sind Überbleibsel, ein letzter Rest, und erscheinen doch als Neubeginn. Die vielbesprochene zweite Generation ist die erste nach der nationalsozialistischen Vernichtung. Ihr Dasein verweist auf das Gewesene sowie auf dessen Niederlage: Vor ihrer Geburt war der Tod, der Massenmord. Ihr Leben ist eine Ausnahme, gegründet im Zufall und Glück des Überlebens ihrer Eltern. Sie sind ein Widerspruch, der dem Verbrechen und seinen Zielen, der deutschen Vergangenheit und Gegenwart entgegenhält. In diesem Zwieklang entstehen ihre Bücher. [...] Sollte mich jemand fragen, ob ich ein jüdischer Schriftsteller sei, müßte ich auf Präzision bestehen; ich bin Jude, und ich schreibe. Noch genauer; ich bin ein

que judeus foram forçados a abdicar da sua identidade e nacionalidade alemãs. No fundo, estes autores assumem-se como o elemento que reata uma tradição suspendida pelo Holocausto.

No capítulo “A questão da identidade judaica depois de Auschwitz” demos conta das dificuldades sentidas pela comunidade judaica que decidiu permanecer na Alemanha (cf. *supra*, p. 120-128). A reprovação explícita de Israel, a discordância da restante diáspora e a vivência “provisória” num país onde se encontravam em clara minoria terão contribuído para uma vivência marcada pela rejeição e por um intenso conflito interior. Porém, este grupo de indivíduos não contou apenas com um ambiente externo difícil; a população judaica do pós-guerra teve que lidar com um outro fenómeno interno que, ao nível da identidade colectiva, terá tido francas repercussões no processo de (re)construção da identidade junto tanto dos sobreviventes, como dos indivíduos nascidos após o final do conflito: referimo-nos à diversidade existente no seio da comunidade judaica. Jack Zipes, no artigo “The contemporary German Fascination for Jewish Things”²⁵, dá-nos conta dessa realidade particular:

[After the war] they [the Jewish people] had to form congregations establish connections among themselves, stake out their territory within the major culture [...]. The Jews had to draw lines between themselves, the religious and the secular; the Eastern Europeans Jews (mainly Polish, Hungarian,

Jude aus Tel Aviv, der in Wien lebt, und ich schreibe auf Deutsch. Gewiß: ich gehöre zu den jüdischen Autoren deutscher Sprache, und ich verleugne nicht meine Biographie, doch schreibe ich etwa, weil ich Jude bin? Nein. [...] Andres gefragt: schreibe ich auf eine vorbestimmte Weise, die seit meiner Geburt programmiert ist? Keineswegs.” (Rabinovici, 1999¹)

Como vimos, e apesar de não negar as suas origens, o autor sublinha que a sua percepção do mundo não se resume ao facto de ser judeu e deixa em aberto a possibilidade de se rever numa ideia de dupla identidade: uma identidade cultural e histórica judaica e uma identidade social e linguística do país onde vive desde os três anos de idade. Assim, o sentimento de pertença a um conjunto de tradições e aspectos culturais coexiste com o sentimento de ligação a um país onde fala e escreve na língua dos *Täter*, dos criminosos. E é nesta ambivalência, nesta vivência problemática que assenta também o processo de busca e configuração identitária deste grupo de indivíduos.

²⁵ in: Gilman, Sander L. / Remmler, Karen (Hrsg.) (1994), *Reemerging Culture in Germany. Life and Culture since 1989*. New York, London.

Czech, and Russian), the Iranian Jews, the Israelis, and of course the “authentic German” Jews; the radicals, the conservatives and the liberals. (*apud* Kühl, 2001: 15)

Esta heterogeneidade de judeus a habitar em território alemão dificultou a aceitação de uma ideia de “Gemeinschaft”, de uma comunidade social centrada em si mesma com base num conjunto de ideias e princípios comuns. As diferentes nacionalidades, perspectivas e valores culturais e religiosos conduziram a uma divergência tal que o conceito de homogeneidade, intrinsecamente relacionado com uma ideia de comunidade coesa, pareceu estar, inequivocamente, posto em causa. Coube, assim, à Shoah o papel de elemento unificador e portador de coesão que atribuiu a este grupo díspar de indivíduos um ponto em comum. O acontecimento que ligou todos os sobreviventes, independentemente do país de origem ou da relação com a tradição judaica, uniu também a geração dos filhos e dos netos; mesmo nunca tendo conhecido a discriminação ou a deportação, mesmo estando perfeitamente integrados na sociedade alemã ou mesmo não tendo qualquer contacto com a religião, as segunda e terceira gerações de indivíduos de origem judaica tiveram sempre presentes o extermínio judaico e os anos de nacional-socialismo. A propósito da percepção do Holocausto como marco identitário das várias gerações de judeus, Inge Maria Kühl conclui:

Das Ereignis der Shoah bildet seit 1945 den unauslöschlichen Hintergrund, vor dem jüdisches Leben in Deutschland stattfindet und stattfinden wird [...] [und sie], das wird in den Textanalysen ganz offensichtlich, ist das zentrale Ereignis, das die Identitätsfelder der jüdischen Charaktere dominiert. (Kühl, 2001: 15s.)

Nomes como o de Doron Rabinovici, cujo trabalho literário analisaremos posteriormente com maior detalhe, mas também outros como Robert Schindel, Esther Discherheit, Robert Menasse ou Maxim Biller são exemplos de autores desta “jovem literatura judaica de expressão alemã” que, movendo-se na mesma

realidade, buscam na escrita um sentido de continuidade e coerência biográfica, isto é, buscam a sua auto-definição, a sua identidade.

5.2. A jovem literatura alemã: a preservação da memória e a reconstrução da história

Em 1997, na obra *Lethe. Kunst und die Kritik des Vergessens*, Harald Weinrich recorreu a um jogo de palavras, assente no uso de verbos modais, para montar um esquema de relacionamento entre três gerações de indivíduos, não-judeus, e o passado nacional-socialista alemão:

Das will ich vergessen, kann es aber nicht vergessen. → 1. Generation

Ich könnte das nicht vergessen, auch wenn ich es wollte. → 2. Generation

Das möchte man wohl vergessen, darf es aber nicht. → 3. Generation²⁶

Cremos que através deste esquema, Weinrich elucida de forma bastante incisiva a forma como o passado é percepcionado pelas várias gerações de alemães [não-judeus] desde aquele capítulo da história alemã. A primeira geração, remetendo-se desde então ao silêncio, quer esquecer mas, devido à singularidade e enormidade dos eventos que testemunhou, não consegue. A segunda geração, os filhos dos intervenientes no conflito, não consegue esquecer, mesmo que assim o desejasse. A descoberta de um passado escamoteado desde a infância revelado por fontes exógenas ao seio familiar abriu feridas e fissuras irremediáveis entre pais e filhos. As manifestações de 1968 são o sinal deste sentimento de revolta contra a geração dos pais que, duas décadas antes, interveio ou agiu passivamente durante os anos da ascensão e posterior hegemonia hitleriana (cf. *supra*, parte I, 4).

²⁶ Weinrich, H. (1997), *Lethe. Kunst und die Kritik des Vergessens*, München: 14, *apud* Agazzi, 2005: 22

Mas este parece ser um processo contínuo e sem fim à vista, pois a questão da *Vergangenheitsbewältigung* continua a ser debatida e a ser alvo de diversas formas de tratamento junto da terceira geração de indivíduos que, de acordo com Weinrich, gostaria de esquecer o passado, mas não o deve – como se o acto de recordar e preservar o passado adquirisse os contornos de um imperativo moral. Jens Birkmeyer e Cornelia Blasberg, a este respeito, falam de um “unauflösliche Widerspruch”, uma contradição insolúvel que, à medida que o tempo passa, se tem tornado cada vez mais forte e impetuosa (Birkmeyer / Blasberg, 2006: 7). Com efeito, as abordagens históricas, sociológicas ou literárias que continuam a ser sucessivamente produzidas permitem-nos concluir que persiste uma dificuldade evidente em colocar o “ponto final” reclamado há várias décadas atrás, o que será revelador da importância que este passado em particular representa na memória individual e colectiva alemã.

Recordemos alguns dos conceitos que apresentámos na introdução deste trabalho. As memórias individuais, essenciais na construção do Eu e na capacidade de comunicação com os outros, constituem o material responsável pelas experiências, relacionamentos e, sobretudo, pela imagem da identidade que construímos de nós próprios. E como o Homem é, acima de tudo, um ser social, a sua identidade é também alicerçada na ideia de que o Eu é inseparável do contexto social onde actua, isto é, dos outros:

Individuen sind als Beobachter, Akteure oder Opfer immer schon in die überordnete Dynamik geschichtlicher Prozesse eingebunden. Jeder Mensch ist in seiner Alterstufe von bestimmten historischen Schlüsselerfahrungen geprägt, und ob man es will oder nicht, teilt man mit der Jahrgangskohorte gewisse Überzeugungen, Haltungen, Weltbilder, gesellschaftliche Wertmaßstäbe und kulturelle Deutungsmuster. (Assmann, 2006¹: 26).

Assim, as nossas memórias serão inevitavelmente influenciadas por padrões de narração e interpretação colectiva e pela moldura social que caracteriza o grupo

ao qual pertencemos. Posto de outro modo, a constituição individual e identitária do Eu estará sempre sujeita aos fundamentos da memória no seu sentido colectivo, mecanismo que Nina Leonhard descreve da seguinte forma:

[E]in System von sozialen Bezugspunkten [...] welche die Art und Weise strukturieren, in der der einzelne die Vergangenheit rekonstruiert. Diese Bezugspunkte verändern sich mit der Zeit bzw. von Gruppe zu Gruppe. Im Zentrum steht dabei jeweils die individuelle Identifikation mit den Aspekten der Vergangenheit, auf denen das Selbstverständnis der Gruppe beruht: Vergangenheitsinterpretationen, die für deren Zusammenhalt förderlich oder zumindest nicht schädlich sind, werden eher wachgehalten und weiter gegeben, andere dagegen unterdrückt oder weggelassen. (Leonhard, 2006: 64).

No caso concreto da terceira geração de indivíduos nascidos depois da Shoah, e tendo em conta a afirmação de Harald Weinrich, assim como as manifestações literárias concretas desta geração de autores, conclui-se que a tendência para manter viva estas interpretações do passado ou, por outras palavras, dar continuidade à pós-memória recolhida, tem sido um caminho claramente tomado.

Jan Koneffke, pertencente à geração de autores nascida no pós-guerra, encontra-se no grupo de indivíduos que optou por não reprimir ou esquecer um dos elementos mais prementes da memória colectiva alemã. Quando questionado acerca desta tendência que move diversos escritores da sua geração, Koneffke reconhece que, de facto, o processo da *Vergangenheitsbewältigung* ainda não está concluído. No passo que a seguir se transcreve, Koneffke sublinha essa importância do passado para os autores da sua geração e reconhece que os anos de ditadura nacional-socialista marcam fortemente as reflexões literárias dos filhos e netos de alemães que procuram conhecer os acontecimentos que, antes do seu nascimento, deixaram marcas profundas na sociedade da qual fazem parte:

In Deutschland spricht man nicht grundlos von der jüngeren deutschen Geschichte als “unvergänger Vergangenheit”, einer Zeit also, die noch das Leben der nachfolgenden Generationen beeinflusst und mit ihren Schrecken verfolgt. Das ist der gesellschaftliche Kontext, der jüngere Autoren dazu veranlaßt, sich in ihren Büchern zu Fragen, was vor ihrer Geburt geschah.²⁷

Numa outra ocasião, o autor reforça esta ideia, afirmando que o gesto literário da geração da qual faz parte será essencialmente motivado pelo facto de que ainda haverá muito para dizer a respeito do passado e pelo facto de que ainda persistem sentimentos de incompreensão, tristeza e raiva que necessitam de ser verbalizados:

Dass so viele Autoren aus meiner Generation über Deutschland der 30er, 40er Jahre schreiben, hat eben damit zu tun, dass die Vergangenheit unvergangen ist. Dass noch so viel an Stoff daran ist, dass auch für die Nachkommen der Täter-, Opfergeneration noch genug zu erzählen bleibt. [...] Wir [meine Generation] reden nicht unmittelbar nur über die 30er, 40er Jahre, sondern über die Erzählung dieser Zeit von einer Generation, die bevor uns steht. Und darin liegt so viel Affektives, Intellektuelles, so viel Potential, dass unsere Generation noch reizt darüber zu schreiben. Man würde sagen, es ist noch nicht erledigt. Es ist nicht erledigt. Es ist genug noch drin an Unverständnis, an Trauer, vielleicht noch an Wut, an Affekten, die noch nicht erledigt sind.²⁸

Esta necessidade de conhecer o passado, de se enfrontar na história do próprio país numa tentativa de a desvendar, de a compreender e de, no fundo, compreender-se a si próprio enquanto elemento de um colectivo parece coincidir com a vontade manifestada por indivíduos de origem judaica, teoria que se aplica, por exemplo, a Maxim Biller:

²⁷ Entrevista cedida pelo autor, via correio electrónico, a 29.01.2005. (Ver anexo 7)

²⁸ Entrevista “Viena, 06.05.2007”. (Ver anexo 4)

Den Holocaust etwa, der – ob ich es nun möchte oder nicht – in meinem Denken eine unangenehme zentrale Rolle spielt, habe ich natürlich nicht erlebt. Ich musste ihn, zunächst als Journalist und dann erst als Schriftsteller, recherchieren. Ich mußte ihn wegen der Toten recherchieren, wegen der Überlebenden und vor allem aber wegen mir selbst.²⁹

Para ambos os autores, o Holocausto é percebido como um acontecimento fracturante e desconcertante o qual, por razões obviamente distintas, faz parte de uma matriz histórica e de um percurso individual sobre o qual assentou a construção identitária de cada um³⁰. Assumindo esse evento histórico como um acontecimento nuclear, esta geração – independentemente da sua origem – investiga-o, procura compreendê-lo e, num exercício de busca de um sentido, tematiza-o nas suas narrativas. Assim sendo, podemos sugerir que a Shoah não será um tema central apenas para os judeus. Indo ao encontro da investigação desenvolvida pelo sociólogo Dan Diner, verificamos que também os alemães perspectivam este acontecimento como um marco identitário:

²⁹ Biller, Maxim (1991), "Soviel Sinnlichkeit wie der Stadtplan von Kiel. Warum die neue deutsche Literatur nichts so nötig hat wie Realismus. Ein Grundsatzprogramm", *Die Weltwoche*, 25.07., *apud* Nolden, 1995: 173.

³⁰ Em entrevista concedida em 2007 à autora deste estudo, Jan Koneffke descreve o modo como, em criança, foi tomando consciência do passado nacional alemão e como reagiu perante imprecações que, (apenas) por ser alemão, lhe foram dirigidas de forma indiscriminada: "Da gab es meinen Großvater mütterlicherseits, der davon erzählte, wie er, der Bergarbeiter, die russischen Kriegsgefangene auf der Kohlenzeche mit Butterbrot versorgt hatte, damit sie nicht an Hunger und Entkräftung sterben – das war bei Todesstrafe verboten. Oder wie er einem SS-Mann auf dem Werksgelände die Peitsche aus der Hand gerissen hatte, als er auf die Kriegsgefangenen einschlug. Das wäre meinem Großvater beinahe teuer zu stehen gekommen. Man darf auch nicht vergessen, daß der Krieg bei meiner Geburt erst fünfzehn Jahre zurücklag, die Bombenschäden waren noch überall zu besichtigen. Oft mussten wir Kinder für einige Stunden im Haus bleiben, weil man im Wald oder auf den Plätzen, wo wir spielten, eine Bombe gefunden hatte, die erst entschärft werden mussten. Es gab auch immer wieder Berichte über Kinder, die von Irriäufnern aus dem Krieg beim Spielen zerfetzt wurden. Schließlich gab eine Frau namens Beate Klarsfeld, die dem deutschen Bundeskanzler Kiesinger öffentlich eine Ohrfeige gab, weil er früher im Propagandaministerium von Goebbels gearbeitet hatte. Das Kind [J.K.] bekam dies alles mit [...]."

"Bei einem Urlaub in Dänemark, 1969, ich war acht Jahre, riefen die dänischen Kinder meinem Bruder und mir hinterher: „Tyske Swindehunde“, deutsche Schweinehunde. Meine Eltern klärten uns schnell darüber auf, daß diese Beleidigung nicht uns persönlich galt, sondern der Tatsache, daß wir Deutsche waren. Ich war nicht etwa in meinem Nationalstolz beleidigt, sondern mir tat es, umgekehrt, weh, daß ich den dänischen Kindern nicht erklären konnte, daß ich gerade nicht darauf stolz war, ein Deutscher zu sein!" (Cf. Anexo 5)

Für beide, für Deutsche wie für Juden, ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden, eine Art von gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht. (Diner, 1986: 243)

É com base neste pressuposto que Diner introduziu o conceito de “simbiose negativa” para descrever o relacionamento entre alemães e judeus depois de 1945, circunstância que é sustentada por esse antagonismo de possuírem algo em comum, isto é, a experiência de um mesmo acontecimento histórico vivido, porém, em lados opostos³¹. Apesar de unidas por um acontecimento histórico comum, é também este mesmo momento que separa as gerações pós-Shoah e vinca a natureza bastante diferenciada das suas experiências, tal como podemos verificar no seguinte passo, extraído do livro *Der Morphinist oder die Barbarin bin ich* de Tanja Langer, publicado em 2002. Nava, uma jovem escritora israelita visita Berlim Ocidental e numa palestra dirigida a alunos, antigos elementos das STASI e seus filhos, afirma olhando para uma rapariga alemã:

Es ist viel leichter, das Kind eines Opfers zu sein [...] glaube mir, statt das eines Täters. Wenn deine Mutter dir eines Tages gesteht, ein Opfer

³¹ O historiador de origem judaica Saul Friedländer partilha desta mesma visão e reconhece a existência de interdependências subtis que subjazem ao relacionamento entre vítimas e perpetradores: “On a symbolic level [...] one may speak of a Jewish memory of Auschwitz and of a German one. Although the incompatibility between these two memories may be growing, they are helplessly interwoven in what has been called a “negative symbiosis” [...] Any re-elaboration of one memory directly impinges on the other; any neutralization casts an overall shadow of oblivion. Neither Jews nor Germans can relate their own memory without relating to the other’s as well” (Friedländer, 1987: 9-10).

A escritora de origem judaica Barbara Honigmann reconhece-se também nesta relação, que descreve do seguinte modo: “Die Deutschen wissen gar nicht mehr, was Juden sind, wissen nur, daß da eine schreckliche Geschichte zwischen ihnen liegt, und jeder Jude, der auftauchte, erinnerte sie an diese Geschichte, die immer noch weh tut und auf die Nerven geht. Überempfindlichkeit, die mir unerträglich schien, denn beide, Juden und die Deutschen, fühlen sich in dieser Begegnung ziemlich schlecht, sie stellen unmögliche Forderungen an den anderen, können sich aber auch gegenseitig nicht in Ruhe lassen. [...] Es kommt mir manchmal vor, als wäre erst *das* jetzt die so oft beschworene deutsch-jüdische Symbiose, dieses Nicht-voneinander-loskommen-Können, weil die Deutschen und die Juden in Auschwitz ein Paar geworden sind, das auch der Tod nicht mehr trennt.” (Honigmann, 1999:15s.)

gewesen zu sein, verbindet das. Das andere führt zum Bruch³². (Langer, 2002: 210)

Indo ao encontro da ideia de um “passado que não passa” e que influencia fortemente a mundividência e auto-assumpção dos autores alemães, Maike Albath, no artigo “Abenteuer geschichten. Alte deutsche Vergangenheit und neue deutsche Literatur”, critica a atitude dos alemães relativamente à forma como têm lidado, ao longo destes sessenta anos, com a realidade produzida pela Segunda Guerra Mundial. Esta realidade é representada através da imagem de uma porta fechada que, por medo, vergonha e sentimentos de culpa, tem mantido do lado de fora toda uma geração de indivíduos que nasceu após esse acontecimento histórico (Albath, 2000). A propósito da publicação do romance *Paul Schatz im Uhrenkasten* de Jan Koneffke, Albath questiona da seguinte forma o facto de os jovens autores contemporâneos tematizarem momentos que não são seus e que encerram significados tão profundos e sensíveis como o Holocausto:

Wie kommen Autoren “der jüngeren” Generation dazu, diese Zeit des Faschismus zum Material ihres Erzählens zu machen? Kann man auch dieses Geschehene, diese Phase der Geschichte einfach zur Verfügung haben, kann man sie fiktionalisieren, mit ihr spielen, kann man die Puppen tanzen lassen? Ist es nicht anmaßend, als heutiger Mensch etwa das niedergemachte jüdische Leben im Berliner Scheunenviertel der 20er, 30er, 40er Jahre zu schildern? Verrät es blankes Kalkül, ein nach wie vor so emotionsgeladenes Sujet wie den Faschismus zu wählen und vor diesem gewichtigen Hintergrund [...] dazustehen? [...] (Albath, 2000)

³² Com efeito, diversos estudos levados a cabo pelo psicólogo Dan Bar-On vieram comprovar as diferenças existentes na tipologia de relações familiares no seio dos dois grupos. No artigo “Four encounters between descendents of survivors and descendents of perpetrators of the Holocaust”, o psicólogo e investigador israelita refere que quando os filhos de sobreviventes tomam conhecimento do passado dos pais, se identificam com eles e compreendem a sua dor e o seu silêncio. Em contrapartida, os filhos de criminosos nazis deparam-se com um modelo desajustado de identificação que, tendencialmente, omite o passado mas revela comportamentos que denunciam as influências da conduta anterior (Bar-On, 1994:7).

Todo este conjunto de questões provocatórias, embora dirigidas em particular a Jan Joneffke, pode ser estendido em relação a outros jovens autores alemães que encontram no Holocausto conteúdo para o seu gesto artístico. Às questões acima levantadas, que não intentam mais do que espicaçar e provocar todos os que discordam do teor dos textos desta geração de autores, Albath responde da seguinte forma:

[...] Oder: ist es möglich und vielleicht gerade wünschenswert, tröstliche Fiktionen zu entwickeln, um sie der Trostlosigkeit der Fakten gegenüberzustellen? So naheliegend solche Fragen auf den ersten Blick sein mögen [...] führen solche Fragen wohl in die Orthodoxie, und man müßte konsequenterweise schließlich fordern: Autoren sollen nur über ihre eigene Zeit schreiben, über das ihnen aus eigener Vertraute. Historische Romane wären unmöglich, sowie auch Bücher, in denen die eigene Geschlechts- oder Schichtenzugehörigkeit übersprungen wird; kein Ost-Autor dürfte über den Westen schreiben, und so fort. (Albath, 2000)

Ao longo da última década tem-se verificado que, de facto, recuperar o passado nacional-socialista e tratá-lo literariamente não deve ser entendido como um gesto que deva ser sujeito a um juízo de valor ético ou moral. Embora tratando-se de um acontecimento de inegável singularidade, a legitimidade desta jovem geração de autores em ficcionalizar o passado e recriá-lo nas *suas* versões da história não deve ser questionada, uma vez que esse passado é também seu e não somente dos filhos das vítimas judaicas. Para além de Koneffke, que trataremos com maior enfoque nos capítulos que se seguem, há ainda outros autores no panorama literário alemão que optaram por recuar no passado e reconstruir cenários inspirados nos anos do jugo nacional-socialista. Por se tratar de romances ainda pouco conhecidos do grande público leitor, propomos um breve olhar por alguns destes textos:

Em 1995 Marcel Beyer³³ publicou o romance *Flughunde*³⁴. O protagonista Hermann Karnau é um técnico de som funcionário do Reich que, respondendo directamente a Joseph Goebbels, contribui com o seu trabalho para a propaganda nazi. Depois de ouvir a própria voz numa gravação e não se reconhecer, Karnau desenvolve uma paixão que rapidamente se transforma em obsessão: procurar o códex dos sentimentos humanos através da análise da gravação de vozes. O romance assume a forma de colagem, montada a partir de sucessivos monólogos interiores enunciados ora por Karnau ora por Helga, a mais velha dos seis filhos de Joseph e Magda Goebbels, trazidos para o *Bunker* de Hitler nos últimos dias que antecederam o final da guerra. Sem nunca mencionar explicitamente os nomes de Goebbels ou de Hitler, Marcel Beyer, quer através de acontecimentos ficcionais como através de factos reais, representa a derrota da humanidade durante o nacional-socialismo, descrevendo experiências científicas desumanas ou levando o leitor a testemunhar o envenenamento das seis crianças:

War da ein Schrei? Ein kurzes Weinen? Dann bleibt nur das Atmen. Das Atmen von sechs Kinderlungen in versetztem Rhythmus. Es lässt an Intensivität und Lautstärke nach. Schließlich ist gar nichts mehr zu hören. Es herrscht absolute Stille, obwohl die Nadel immer in der Rille liegt.
(Beyer, 1995: 301)

³³ Marcel Beyer nasceu em 1965 em Tailfingen / Württemberg. Beyer cursou Estudos Germanísticos, Estudos Ingleses e ainda Estudos Literários na Universidade de Siegen. Em 1992 obteve o grau de mestre com uma dissertação sobre a autora austríaca Friederike Mayröcker (1924). Tem recebido uma vasta lista de galardões pela sua obra literária, onde a lírica e o romance assumem um papel central. A história alemã, em particular a época do período nacional-socialista, é um tópico recorrente nos seus textos. Depois de *Walkmännin*, em 1990, surgiram os seguintes títulos: *Das Menschenfleisch* (1991), *Friederike Mayröcker* (1992), *Brauwolke* (1994) *Flughunde* (1995), *HNO-Theater im Unterhemd* (1995), *Falsches Futter* (1997), *Spione* (2000), *Zur See* (2001), *Erdkunde* (2002) e *Nonfiction* (2003), *Gesamte Gedichte 1939-2003 von Friederike Mayröcker* (2004), *Vergesst mich* (2006) e *Kaltenburg* (2008).

³⁴ “Flughund” é um animal noctívago da família dos morcegos, capaz de ouvir frequências ultra-som, inaudíveis ao ouvido humano.

Em 2001 Marcel Beyer publicou o romance *Spione*³⁵, que pode ser descrito como um jogo entre o passado e o presente, do qual também o leitor pode fazer parte. Se no romance anterior Beyer se debruçou sobre a questão da audição, desta feita a visão foi o sentido explorado. A acção tem início em 1977 quando um jovem de doze anos, juntamente com três primos, parte à descoberta dos elementos que constituíram a vida da falecida avó, de quem todos herdaram os “olhos italianos”. Esta descoberta foi dificultada pelo pacto de silêncio imposto pelos pais deste grupo de adolescentes e pela actual esposa do avô, que quebrou todos os laços com a família, incluindo com os netos. Actuando como espiões, estes jovens procuram penetrar no passado, especulam, encetam buscas e encontram pistas que conduzem ao passado nazi. A par com o leitor, vão construindo um puzzle na esperança de o decifrar, porém tudo surge apenas como provável e não como certo. Este romance não é construído de forma cronológica; são recorrentes as elipses e há uma alternância constante entre os anos trinta, sessenta e setenta, uma vez que, para além da Segunda Guerra Mundial, são também narradas as suas consequências na Alemanha do pós-guerra. Volvidos vários anos, já adulto, o protagonista continua fascinado (obcecado) pelo passado e não desiste de procurar a verdadeira história da sua família. Parecendo estar mais próximo do mundo dos mortos do que dos vivos, a atitude do Eu-narrador permite-nos verificar aquela que poderá ser a única verdade: quando não nos conseguimos desligar do passado, a história pode tornar-se numa prisão (Albath, 2001).

Tanja Langer³⁶, ao longo dos cinco capítulos que compõem o romance *Der Morphinist oder die Barbarin bin ich*, dá voz a um Eu-narrador, uma mulher jovem, sensível e sonhadora, que é invadida por uma estranha obsessão: no final de cada gravidez sente-se ameaçada pelos perigos da ideologia de extrema-direita.

³⁵ “Espões” é a versão portuguesa do romance, publicado em 2003 pela editora Ambar.

³⁶ Tanja Langer nasceu em Wiesbaden em 1962. Estudou Literatura e Filosofia em Paris, Munique e Berlim. Escreveu e dirigiu peças teatrais e tornou-se conhecida como jornalista nos jornais *Die Welt* e *Tagespiegel*, onde redigiu artigos de crítica literária. Actualmente reside em Berlim. Depois de *Cap Estere!* que marca, em 1999, a estreia e o reconhecimento público como escritora seguiram-se o romance *Der Morphinist oder die Barbarin bin ich* (2002), *Kleine Geschichte von der Frau, die nicht treu sein konnte* (2006) e *Nächte am Rande der inneren Stadt* (2008).

A Eu-narradora, porém, não teme uma possível supremacia da ideologia neonazi; é invadida, sim, pela imagem do escritor Dietrich Eckart (1868-1923), figura proeminente do nacional-socialismo que foi jornalista, poeta e dramaturgo. Viciado em álcool e morfina, viria a morrer em Obersalzberg, mas não sem antes ajudar Hitler a obter notoriedade pública. Esta fixação da protagonista pelo autor foi motivada pela necessidade de compreender o silêncio dos pais acerca dos anos de regime nacional-socialista. Em busca de um motivo para este silêncio, a Eu-narradora descobre o livro de Erika Mann *Zehn Millionen Kinder* (1938), texto que descreve a forma como o sistema manipulava as crianças de forma a tornarem-se denunciadores dos próprios pais e lugar onde a protagonista encontra referências ao nome do escritor Eckart. O romance de Langer não possui um carácter linear, pautando-se, ao invés, por uma constante transposição entre dois níveis de narração. Nesta interacção entre o passado e o presente, são recorrentes as sobreposições de dados biográficos de Eckart com episódios da vida da Eu-narradora. A protagonista, se por um lado procura encontrar um motivo que justifique a crença do poeta nos ideais anti-semitas, por outro, descreve as suas próprias dificuldades em reunir material durante a pesquisa para a redacção do romance. Depois de recorrer às suas recordações da infância, de se referir ao conflito com a figura paterna e de falar dos avós contemporâneos de Eckhart, a protagonista pode rapidamente regressar ao presente e descrever a forma como imagina o mundo do escritor.

O terceiro livro de Katharina Hacker³⁷, o romance *Der Bademeister*, publicado em 2000, surge como outro exemplo onde o passado serve de motivação para a escrita. O protagonista deste longo monólogo é Hugo, um banhista filho de um antigo guarda prisional num campo de concentração, que

³⁷ Katharina Hacker nasceu em 1967 em Frankfurt am Main. Cursou Filosofia, História e Estudos Judaicos na Universidade de Freiburg. Estudou ainda em Israel (Jerusalém), onde permaneceu e trabalhou durante alguns anos. Actualmente vive em Berlim, onde para além de escritora, trabalha também na área da tradução. Da sua produção literária fazem parte poemas, contos e romances, registando-se até à data as seguintes publicações: *Tel Aviv. Eine Stadterzählung* (1997), *Morpheus oder Der Schnabelschuh* (1998), a narrativa "Skizze über meine Großmutter" publicada na colectânea de Paulus Böhmer *Die 13 Schnecken* (1999), *Der Bademeister* (2000), *Eine Art Liebe* (2003), *Die Habenichtse* (2006), pelo qual recebeu, no mesmo ano, o Deutscher Buch Preis, e *Überlandleitung. Prosagedicht* (2007).

tinha por hábito amontoar sapatos de crianças na cave e que um dia se enforcou na sala. O cenário do romance é uma degradada piscina pública centenária situada em Prenzlauer Berg (Berlim) que, após a Reunificação, recebeu ordem de encerramento. No interior das instalações permanece, contudo, Hugo que se barrica e tenta opor, por um lado, ao seu próprio afastamento, por outro, ao declínio total daquela casa – acções que acredita serem contrárias à lei. Em Prenzlauer Berg reinou sempre um espírito rebelde: antes da guerra era refúgio de comunistas e antifascistas, durante os anos da RDA, refúgio de opositores ao regime; jovens e artistas sempre aceitaram a degradação do edifício na medida em que nesse espaço se sentiam livres e protegidos das investidas da STASI. Agora esse espírito rebelde e criativo parece estar ameaçado, como ameaçada também parece estar a existência do protagonista.

Três anos mais tarde, Katharina Hacker publicou um novo romance, *Eine Art Liebe*. Para além desta tendência de recuar ao passado, sintomática na escrita de outros autores alemães desta geração, a leitura deste romance, narrado na primeira pessoa, transporta-nos ainda para Jerusalém, cidade onde a autora viveu durante alguns anos. Sophie, a protagonista, é uma jovem estudante alemã que é salva de uma vida emocional altamente instável pelo velho advogado Moshe Fein, um sobrevivente do Holocausto nazi. Moshe atribui à jovem uma tarefa muito concreta: a redacção de um texto que descreva a vida de Jean, um amigo católico que conheceu em criança durante os anos que viveu na clandestinidade. Moshe é um judeu alemão que, em 1938 e com oito anos de idade, fugiu de Berlim com os pais. Estes conseguiram esconder o filho num internato católico francês onde, depois de ter sido baptizado, sobreviveu com nome falso Jean-Marie. Os pais de Moshe, contudo, seriam capturados na fronteira da Suíça, transportados para Auschwitz e aí assassinados³⁸. Durante os

³⁸ A figura de “Mosche Fein” é inspirada na biografia de Saul Friedländer, o conhecido e prestigiado historiador judeu, responsável pelo Departamento de História da Universidade da Califórnia, e personalidade a quem a autora dedica o romance. Tal como “Moshe”, também Friedländer foi levado para França onde, depois de viver durante dois anos na clandestinidade, foi entregue aos cuidados de monges num internato; aí foi protegido da perseguição nazi e, simultaneamente, convertido ao Catolicismo. Durante uma tentativa de fuga para a Suíça, os pais seriam capturados pelos *gendarmes* franceses, entregues aos alemães e depois mortos em Auschwitz.

anos de internato, Moshe conheceu Jean, de quem se tornou amigo e cuja amizade viria a perdurar muito para além da guerra. Moshe emigrou para Israel e tornou-se advogado e Jean permaneceu num convento como monge. Porém, um profundo sentimento de culpa parecia abalar a existência de Jean que, assumindo a sua falta de fé, partiu para Berlim, a cidade natal de Mosche. Após uma discussão de rua, Jean acabaria por ser encontrado morto. Aí e apontando para a imagem de Caim e Abel, o monge revelou que na infância havia denunciado o amigo judeu ao pai, um colaborador do regime nazi. Em *Eine Art Liebe*, romance que tematiza a relação tão próxima, quanto destrutiva entre judeus e cristãos (Peters, 2003), o leitor constata o assumir de sentimentos tão marcantes como a vergonha e o complexo de culpa pelo passado.

Estes textos, ainda que apresentados de forma bastante sucinta e meramente a título de exemplo, são prova de uma tendência literária que, nos últimos anos, tem crescido junto de autores mais jovens e obtido uma recepção muito positiva junto da crítica. O facto de a Shoah, enquanto momento histórico, marcar de forma mais premente o actual panorama da jovem literatura alemã permite-nos retirar algumas ilações muito importantes: as relações históricas e sócio-psicológicas existentes entre a população judaica e a sociedade alemã (ou austríaca) são tematizadas de forma muito concreta nos textos literários de autores de expressão alemã de segunda e terceira geração. Buscando respostas para os motivos que motivaram aquele passado específico ou procurando as explicações que durante décadas foram silenciadas, estes autores, num discurso característico da pós-modernidade, tematizam conceitos como contingência, descontinuidade, fragmentação, destruição, reflexão, transição e ainda a mudança histórico-social profunda, enquanto traços da sua auto-assumpção e da sua experiência de vida concreta (Kreupp, 1999:30).

Na terceira parte deste trabalho iremos focalizar o nosso estudo no trabalho de Jan Koneffke e Doron Rabinovici que, nas obras seleccionadas, tematizam os conceitos referidos por Kreupp como sendo parte integrante das suas vidas e factores que influenciam a mundividência de cada um. Representantes de uma geração de autores que, a partir da década de 1990, tem

dado continuidade à já longa discussão sobre o passado e a sua superação, reconstroem nas suas *estórias* a sua versão da história e buscam os fundamentos da própria identidade.

Se Rabinovici é filho de uma família judaica que sobreviveu à morte, já Koneffke é filho de alemães. Aparentemente em situação de diametral oposição, estes autores servem-se da literatura para dar voz a ambos os lados das gerações pós-Shoah, isto é, a perspectiva judaica e a perspectiva não-judaica/alemã. Nos textos que nos propomos analisar, será, em suma, possível verificar que ambos autores olham para o passado, mas com os olhos postos no presente, verbalizando os sentimentos dos vários elementos que intervêm nesta relação *simbiótica negativa*.

Antes de procedermos à apresentação, análise, comparação e reflexão sobre as quatro obras seleccionadas, iremos apresentar um breve retrato da vida e obra de Doron Rabinovici e Jan Koneffke, autores em estudo e nomes incontornáveis no actual panorama da jovem literatura de expressão alemã contemporânea.

5.3. Doron Rabinovici e Jan Koneffke: vida e obra de dois autores paradigma da jovem literatura de expressão alemã



D. Rabinovici

Viena, Maio de 2007



J. Koneffke

Viena, Maio de 2007

5.3.1. Doron Rabinovici

Doron Rabinovici nasceu a 2 de Dezembro de 1961 em Israel, na cidade de Telavive. Aos três anos de idade partiu com os pais para a capital austríaca, onde cursou Medicina, Psicologia, Etnologia e História e onde reside até ao presente. A origem israelita e a realidade quotidiana da vivência em território austríaco marcam inequivocamente o trabalho de Doron Rabinovici enquanto escritor e enquanto historiador. As suas histórias têm lugar na Áustria e em Israel e, por isso, é nas diferenças existentes entre estes dois países que assenta a identidade judaica dos seus protagonistas (Schruff, 2000²: 477).

Doron é filho de David Rabinovici, nascido em 1927 na Roménia. Apesar de não ter passado por nenhum gueto ou campo de concentração, David foi submetido a trabalhos forçados em Bucareste. Foi com a ajuda do patrão que, em 1944, David conseguiu embarcar num navio ilegal e chegar à Palestina onde, alguns anos mais tarde, viria a conhecer Schoschana, mãe de Doron Rabinovici. Schoschana Rabinovici é uma judia nascida em Paris com o nome de Susanne Wekler. Em 1937, com cinco anos de idade, partiu com os pais para Wilna – na altura parte integrante do território polaco – onde assistiu, com dez anos de idade, à invasão das tropas nacional-socialistas. Graças ao enorme esforço da mãe, Schoschana sobreviveu durante os anos de 43 e 44 aos campos de concentração de Kaiserwald, Stutthof e Tauentzin. Em 1950 e à semelhança de milhares de sobreviventes, Schoschana partiu para Israel.³⁹

³⁹ As notas biográficas relativas aos pais do autor em estudo foram gentilmente cedidas pelo próprio, a 10 de Março de 2006, numa entrevista concedida via correio electrónico (Ver anexo 3). O percurso biográfico de Schoschana Rabinovici pode também ser acompanhado no romance autobiográfico *Dank meiner Mutter*, publicado pela primeira vez em Israel em 1991 e na Alemanha, em 1994 (Rabinovici, 2002). Em *Dank meiner Mutter* o leitor, através da perspectiva da pequena Susie, acompanha o percurso de uma família judia que, após a ocupação de Wilna pelos alemães e os primeiros actos de violência levados a cabo pela Gestapo, é deslocada para um gueto. O dia-a-dia no gueto, i.e., a luta diária por conseguir alimentos e o medo da violência e das deportações são apresentados a partir do olhar de uma criança de dez anos de idade. Após o desmantelamento do gueto, em 1943, segue-se o processo de sobrevivência nos vários campos de concentração, sobrevivência conseguida através da manipulação da aparência da menina que, aparentando ser muito mais velha, conseguiu evitar a morte nas filas de selecção.

Em 1986, após a eleição de Kurt Waldheim, Doron Rabinovici começou a assumir uma vertente intervencionista e um interesse particular pela realidade política austríaca⁴⁰. Dedicando-se ao estudo e à investigação da história da comunidade israelita vienense, fundou, no mesmo ano, o *Republikanische Club – Neues Österreich*, sede de discussões em torno de questões como o anti-semitismo e o racismo. Em 1994, a pedido do Ministério da Ciência Austríaco, produziu o documento “Perzeption der USA in Österreich während und nach dem Ende beider Weltkriege”; em 1995 trabalhou no Arquivo Documental da Resistência Austríaca e, em 2000, aquando das eleições legislativas, participou em manifestações e deu voz ao protesto com o mote “Não à coligação com o racismo” (Kraft, 2003: 1000).

Em 2000 Rabinovici concluiu o doutoramento em História com a tese *Instanzen der Ohnmacht. Die Wiener jüdische Gemeindeleitung 1938 bis 1945 und ihre Reaktion auf die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung*, obra onde o interesse pelo passado dos progenitores, a identidade judaica da família e a realidade austríaca se fundem para irem ao encontro da identidade do próprio autor, uma identidade repartida entre um passado judaico ameaçado pelo extermínio e a realidade da sociedade onde interage desde que se auto-percepciona como indivíduo.

Não obstante a formação em História e o génio intervencionista do cidadão Doron Rabinovici, o crescente reconhecimento enquanto figura representativa de uma geração de indivíduos tem vindo da Literatura, área a que atribui um papel de particular relevo, na medida em que a escrita literária,

⁴⁰ Na monografia *86 und die Folgen. Robert Schindel, Robert Menasse und Doron Rabinovici in literarischen Feld Österreichs*, Matthias Beilein considera que o acontecimento que ficou conhecido como o “Waldheim-Affäre” provocou uma cesura sociopolítica responsável pelo intervencionismo político de um conjunto de autores austríacos de origem judaica. Doron Rabinovici é um destes actores sociais que nos seus textos (tanto ficcionais como não ficcionais) manifesta uma atitude crítica relativamente a algumas decisões políticas austríacas (Beilein, 2008¹: 9s.). Numa entrevista ao *Neue Züricher Zeitung* (11.07.1998), Rabinovici reconhece como a figura de Kurt Waldheim assumiu um papel decisivo na sua conduta enquanto cidadão e escritor: “Man kann sagen, Kurt Waldheim hat mich so richtig in die österreichische Innenpolitik eingeführt oder zumindest ins Österreichische gebracht. Ohne ihn wäre ich vielleicht nicht mehr da” (*apud* Silvermann, 1999: 263; Beilein, 2008¹: 9).

em oposição à narração historiográfica, possibilita a descoberta da própria identidade:

Ich möchte mich eigentlich der Literatur zuwenden und dass die historische Forschung eher in den Hintergrund gerät. Das hat damit zu tun, daß ich auf der Ebene der Literatur für mich glaube mehr zu können, nämlich *für mich*. Ich sage jetzt nicht, daß ich mehr kann als Schriftsteller, sondern das ist etwas, was mit mir ganz persönlich zu tun hat. Ich habe bei der historischen Arbeit weniger das Gefühl, daß das mein Text ist, obwohl er das natürlich genauso ist, ganz klar, aber trotzdem: In der Literatur hab' ich das Gefühl, im Unterschied zur Geschichtswissenschaft, daß das noch näher an mich herankommt und [...] daß ich das machen muß, weil es kein anderer machen würde. (Werners / Gick, 2003)

Rabinovici foi galardoado com diferentes prémios e distinções: o Ingeborg-Bachmann-Preis (1994), Ernst-Robert-Curtius-Förderpreis für Essayistik (1997), Hermann-Lenz-Stipendium (1998), Bruno-Kreisky-Anerkennungspreis (1999), Mörike-Förderpreis der Stadt Fellbach, Heimato-von-Doderer-Förderpreis, Preis der Stadt Wien für Publizistik (2000), Clemens-Brentano-Preis der Stadt Heidelberg e Jean-Améry-Preis (2002), Autor do ano, eleito pela revista Buchkultur (2004) e, por fim, Willy und Helga Verkauf-Verlon Preis (2007).

A sua obra, assente nas vertentes literária, ensaística e histórica conta com as seguintes publicações: *Papirnik. Stories* (1994), *Suche nach M. Roman in zwölf Episoden* (1997), *Österreich. Berichte aus Quarantainen* (2000), *Instanzen der Ohnmacht* (2000), *Credo und Credit* (2001) e *Ohnehin* (2004). Em 2004 co-editou a colectânea *Neuer Antisemitismus? Eine neue Debatte* e, em 2008 publicou o conjunto de debates históricos *Der ewige Widerstand: Über einen strittigen Begriff*. Em 2007, o autor afirmou encontrar-se na fase inicial de um novo projecto, um romance que dará enfoque às experiências de indivíduos israelitas no estrangeiro.

5.3.2. Jan Koneffke

Jan Koneffke nasceu a 19 de Novembro de 1960 na cidade de Darmstadt e cursou Filosofia e Germanística em Berlim. Ao longo dos anos tem trabalhado como escritor, crítico literário e correspondente cultural em diversos jornais e rádios, na Alemanha, e noutros países, como a Roménia, a Itália e, actualmente, na Áustria.

Em 1963, a família do autor deixou Darmstadt e partiu para Frankfurt am Main onde Gernot Koneffke obteve um lugar de assistente no Pädagogische Institut Frankfurt. Nesta cidade o jovem Jan observou as primeiras movimentações dos agitados anos sessenta e testemunhou a empenhada militância política levada a cabo pelos pais. Numa breve nota autobiográfica, Jan Koneffke descreve da seguinte forma o emblemático ano de 1968 e a importância que tais intervenções políticas representaram dentro do núcleo familiar:

Beide Elternteile kommen aus sozialdemokratischen Familien und haben sich in den 50er Jahren über die “Sozialistische Jugend Deutschlands – Die Falken” kennengelernt. Sie sind über Jahre Teilnehmer am Ostermarsch gegen die Atomrüstung gewesen und begrüßen die Studentenrevolte. Oft kamen Studenten ins Haus, um mit dem Vater zu diskutieren. Meine ersten “schriftlichen Zeugnisse” sprechen Bände über das politisierte Klima im Elternhaus. So finden sich vor mir in verschiedene Kladden meiner Mutter eingetragen die Namen: Hitler, Kiesinger (damaliger Bundeskanzler) und Digol (=deGaulle). (Koneffke, 2001)

Em 1969 Koneffke deixou Frankfurt e mudou-se para Braunschweig, tendo depois, em 1973, regressado a Darmstadt. Os anos que se seguiram foram marcados pelos desentendimentos constantes entre os pais que, em 1978,

acabariam por conduzir à ruptura definitiva⁴¹. Em 1979, pouco antes de finalizar o liceu, Jan Koneffke viajou para Florença no âmbito de uma visita escolar; a Itália viria a marcar profundamente o autor e a tornar-se, durante vários anos, destino de férias exclusivo e ponto de referência para a redacção dos romances *Eine Liebe am Tiber* (2004) e *Abschiedsnovelle* (2006).

Depois do *Abitur*, em 1980, Jan Koneffke iniciou o curso de Filosofia e de Estudos Germanísticos na Freie Universität de Berlim. Já durante o curso superior Koneffke publicou poesia em revistas literárias. Em 1984, cinco dos seus poemas foram incluídos no *Luchterland Jahrbuch der Lyrik*. Em 1987, aos vinte e seis anos de idade, Koneffke recebeu em Darmstadt o *Leonce-und-Lena-Preis* e, aquando da justificação da escolha deste autor, o júri sublinhou que “a poesia do jovem escritor convence pelo seu discurso poético único, onde há amplo lugar para a fantasia linguística e imagens surpreendentes e pouco comuns” (Arnold, 1996: 2) – características que, de resto, também caracterizam os romances que seleccionámos para análise.

Koneffke concluiu o curso em 1987, tendo apresentado para o efeito uma dissertação de mestrado sobre o autor Eduard Mörike. Em 1988 surgiu a primeira publicação, a narrativa *Vor der Premiere* e, um ano mais tarde, a colectânea de poemas *Gelbes Dienstrad*. Em 1995 foi-lhe atribuída a bolsa Villa-Massimo e partiu para Roma, onde viria a permanecer durante oito anos. Seria ainda em Roma que, no ano de 1998, Koneffke viria a conhecer a esposa, Cristina Moisesescu, de origem romena. Actualmente e desde 2003 reside em Viena, onde é redactor na revista *Wespennest*.

A obra literária de Jan Koneffke alcança um espectro bastante alargado de géneros e públicos que vão desde a prosa narrativa, a lírica e o romance autobiográfico até à publicação de literatura infanto-juvenil. Desde a sua primeira publicação em forma de prosa, *Vor der Premiere*, em 1988, seguem-se os seguintes títulos: *Gelbes Dienstrad wie es hoch durch die Luft schoß* (1989), *Bergers Fall* (1991), *Halt! Paradiesischer Sektor!* (1995), *Gulliver in*

⁴¹ Esta circunstância seria integrada na figura do “sobrinho”, uma das personagens do romance *Paul Schatz im Uhrenkasten* com quem o autor assume uma identificação biográfica (cf. *infra* Parte III, 1.2.3).

Bulgarien (1999), *Paul Schatz im Uhrenkasten* (2000), *Was rauchte ich Schwaden zum Mond* (2001), *Eine Liebe am Tiber* (2004), *Nick mit den stechenden Augen* (2004), *Die Schönheit des Vergänglichen* (2004) e *Abschiedsnovelle* (2005). No Verão de 2008 Jan Koneffke publicou o romance de literatura juvenil *Die Sache mit Zwillie* e o romance autobiográfico *Eine nie vergessene Geschichte*.

O trabalho do autor tem sido reconhecido com a atribuição dos seguintes prémios e bolsas: Leonce-und-Lena-Preis der Stadt Darmstadt (1987); Arbeitsstipendium für Berliner Künstler (1987); Stipendium der Peter-Suhrkamp-Stiftung (1987/88); Förderpreis zum Friedrich-Hölderlin-Preis der Stadt Bad Homburg (1990); Alfred-Döblin-Stipendium (1990); Arbeitsstipendium für Berliner Künstler (1995); Villa-Massimo-Stipendium Rom (1995); Aufenthaltsstipendium des Kulturministeriums Rheinland-Pfalz für Bulgarien (1998); Gastprofessur für Poetik and der Universität-Bamberg (2001); Stipendiat des Bahnhofs Rolandseck (2002); Prémio do “Screening Committee of the Annual Best Foreign Novels, 21st Century” pelo romance *Eine Liebe am Tiber*, na categoria de “Melhor Romance de Expressão Alemã 2004” (China, 2005); Offenbacher Literaturpreis (2005).

PARTE III

1. A pós-memória na representação da perspectiva judaica

*Der einzige Weg aus der Vergangenheit
in die eigene Zukunft
führt über die Erinnerung.*

"Leon Fischer", SM

Uma vez apresentadas as linhas gerais que caracterizam a jovem literatura de expressão alemã judaica e não-judaica, pretendemos agora, através da apresentação e análise dos romances *Suche nach M.* (Doron Rabinovici) e *Paul Schatz im Uhrenkasten* (Jan Koneffke), ilustrar e aprofundar alguns dos aspectos enunciados.

Não obstante o carácter diferenciado de cada uma das biografias destes autores, verificaremos que em ambos os romances é abordada a perspectiva das vítimas de origem judaica, através da qual se tematizam questões relacionadas com a busca de uma identidade ameaçada e em desequilíbrio devido a acontecimentos marcantes que pautaram o período da ditadura nazi. A perspectiva das gerações pós-Shoah perante os acontecimentos do passado, os aspectos que caracterizam o processo de transmissão deste legado histórico e a possibilidade de superação do hiato existente entre os mundos dos herdeiros [judeus e não-judeus] deste passado serão também motivo de reflexão e análise.

No final da análise de cada um destes textos apresentaremos um excurso com um conjunto de considerações que pretendem essencialmente estabelecer algumas pontes de ligação com outros enunciados escritos por autoras da chamada "primeira geração". A partir dos romances *weiter leben* (Ruth Klüger) e *Die größere Hoffnung* (Ilse Aichinger) procuraremos, por um lado, trazer para este *corpus* dois exemplos concretos da "literatura de testemunho" a que nos referimos na segunda parte desta tese e, por outro lado, extrair algumas ilações que consideramos pertinentes no que concerne à temática da transgeracionalidade do Holocausto.

1.1. A busca identitária em *Suche nach M.*

1.1.1. Apresentação do romance

Suche nach M. (1997) é o primeiro romance do autor Doron Rabinovici. Ao longo da narrativa, que em diferentes passos assume o tom de um romance policial, o leitor encontra diversas personagens cujas vidas e histórias pessoais se cruzam e concorrem para o papel desempenhado pelos protagonistas Arie Scheinowiz e Dani Morgenthau. A estas figuras cabe a função de representar a geração de indivíduos que nasceu depois de 1945, uma geração que nasceu sob o estigma de um passado definido pela violência e pela morte.

Narrado na terceira pessoa, *Suche nach M.* é um romance cujo tempo da diegese se estende por um período que atravessa cerca de vinte e cinco anos: inicia no ano de 1963, com a apresentação de Jakob Scheinowiz, judeu sobrevivente oriundo de Cracóvia, e termina com a Primeira Intifada israelita, em 1987, momento em que Arie Scheinowiz, filho de Jakob, decide dar um novo rumo a uma vida pautada por uma complexa procura de si próprio em virtude dos traumas transmitidos pelo pai.

O romance é composto por doze sequências narrativas, facto que, de resto, é enunciado no próprio subtítulo do texto, *Roman in zwölf Episoden*. Cada um destes episódios tem como título o nome de uma personagem do romance: Tonja, Dani, Arie, Yilmaz, Jakob, Mullemann, Keysser, Jael, Sina, Navah, Mosche e Morgenthau. O nome, primeiro traço da identidade de um indivíduo, ocupa um lugar central ao longo da narrativa. Partindo do princípio de que nomear é conferir a existência, a questão do nome detém uma posição nuclear na medida em que as trocas de nomes, sinónimo de confusão identitária, acompanham o percurso de várias personagens. Nomear pessoas indicia ainda a intenção de lhes atribuir uma identidade própria, roubada e substituída por um número nos campos de concentração¹.

¹ A este respeito, atente-se nas palavras do químico italiano Primo Levi e nas afirmações da autora austríaca Ruth Klüger, sobreviventes que admitem que, a partir do momento em que se tornaram prisioneiros, deixaram

Uma das particularidades do romance reside no facto de alguns dos episódios que o constituem poderem ser lidos autonomamente, como se se tratassem de narrativas breves. Todos estes capítulos, porém, uma vez sobrepostos constituem uma teia que, no final, expõe todo o conflito interno das personagens centrais². Toda esta constelação de personagens – maioritariamente de origem judaica, mas também um réu turco, uma filha de um ex-nazi e um predador sexual – contribui para a composição da história de Dani/Mullemann e de Arie, uma história que pode ser lida como uma metáfora da complexa malha existencial onde agem muitos indivíduos nascidos na segunda geração após Auschwitz.

A acção tem essencialmente lugar na cidade de Viena, embora esta informação nunca seja explicitamente assumida. Expressões como “Habe die Ehre” (SM: 9; 45; 237), próprias do ambiente vienense, permitem-nos apontar esse como o local onde actuam as personagens. Para além disso, o parágrafo inicial dá-nos, ainda que de forma implícita, a descrição de um café vienense, presumivelmente o centenário Café Prückel³, situado na Karl-Lueger-Platz:

Das Café, sein Stammlokal, war ein Jahrzehnt nach dem Krieg umgebaut worden. [...] Eine Fensterfront des Cafés ließ auf die Prachtstraße der ehemaligen Residenz blicken, die andere auf einen Platz und das Monument eines Antisemiten von Weltrang. (SM:7)

de ter um nome, sendo a sua existência reduzida ao número que lhes havia sido tatuado no braço. (cf. *supra*, parte I, 2, p. 116)

² A este respeito, Vladimir Vertlib defende: “Jedes Kapitel könnte man als abgeschlossene Erzählung lesen, hat einen eigenen Stil, einen eigenen sprachlichen Ton, ein besonderes Milieu. Und doch sind alle Geschichten auf kunstvolle Weise miteinander verwoben, bilden ein organisches Ganzes.” (Vertlib, 1997: 90)

³ Na página oficial do Café Prückel, na ligação “100 Jahre Ringstraßencafé”, encontramos o seguinte apontamento que reforça esta ideia: “Nach dem Zerfall der Monarchie übernahm die Familie der heutigen Besitzer das Prückel, nach dem Zweiten Weltkrieg ließ man den vorderen, zur Ringstraße und Luegerplatz hin gelegen Teil des Cafés durch Oswald Haerdl, einen der bedeutendsten Designer und Architekten der Wiener Fünfziger, neu gestalten”. Cf. <http://www.prueckel.at/> [Página consultada em 10.11.2008].

Suche nach M. começa num dia chuvoso de Outono, no ano de 1963. Inicia-se com um equívoco, com uma confusão de identidades – motivo que, de resto, é a trave mestra onde assenta toda a estrutura do romance –: num café, o judeu Jakob Scheinowiz, indivíduo com cerca de cinquenta anos de idade e oriundo de Cracóvia, é abordado por um idoso que, confundindo-o com o tipógrafo Adam Kruzki, afirma que Jacob nunca deveria ter vendido a tipografia quando, em 1938, a Alemanha anexou a Áustria. Apesar de Jakob ter, por diversas vezes, informado que estaria a ser confundido com outra pessoa, o Velho não recua e afirma ver nele “eine Gestalt aus seiner Vergangenheit” (SM: 9).

Depois desta troca de identidades, os parágrafos seguintes dão conta de um outro equívoco semelhante: a propósito da celebração do *Rosh Haschanah* [ano novo judaico], Jakob visita os amigos Rita e Leon Fischer, na casa de quem deveria conhecer Tonja, uma sobrevivente judia também oriunda de Cracóvia (e viúva de Adam Kruzki). Todavia, Jakob não vê com bons olhos esta tentativa de restituição da vida afectiva organizada pelos amigos e critica a forma como muitos judeus, imediatamente após o final do conflito, procuraram no casamento uma forma de regresso a uma aparente normalidade (cf. *supra*, parte I, 1, p. 87):

Viele andere seiner Bekannten hatten, sobald sie konnten, nach der Befreiung aus den Lagern geheiratet. Solche Ehen zweisamen Leids fürchtete er, schienen ihm eine Vorspiegelung falscher Tatsachen. Sie hätten sich, so meinte Scheinowiz, in Not gefunden, hätten sich abgefunden. Er glaubte nicht, was verloren war, in anderen aufheben, wieder wundersam ergänzen zu können, meinte vielmehr, daß all die Verluste bloßbeidseitig verdoppelt würden. (SM: 12)

Durante o jantar em casa dos Fischer, Tonja acredita que Jakob é o seu primeiro marido Adam Kruzki, que julgava morto há mais de vinte anos. Jakob não desfaz a confusão e assume o papel de Adam. Tonja informa que Gitta, a filha que têm em comum, sobreviveu, casou e tem um filho. Contudo, não permite que Adam a veja e justifica:

‘Du bist eine Figur aus der Vergangenheit – für mich und für sie, über die wir nicht reden. Sie gedenkt deiner als liebenden Vater, als Mann ihrer Mutter. Die Erinnerung zu begegnen, heißt sie zerstören.’ (SM: 19)

Um possível reencontro entre os dois despertaria traumas e fantasmas do passado e, por isso, a memória do pai deve ser preservada e o passado, sempre mantido em silêncio, não deve ser remexido.

Após esta reunião catártica entre os dois sobreviventes, que recuperando e evocando circunstâncias passadas procuram um sentido de desfecho (ainda que breve e ilusório) para um episódio biográfico marcante, Jakob parte sem revelar a sua verdadeira identidade e refugia-se no “seu” café, onde, mais uma vez, o Velho o confunde com Adam Kruzki; mas desta feita, Jakob insurge-se e recusa a troca de identidades:

‘Jetzt passen Sie einmal gut auf. Wollen Sie mich vollkommen irremachen? Sie verwechseln mich bereits seit Monaten mit dem Buchdrucker Kruzki. Und nicht nur Sie... Mag sein, ich hab an diesem Spiel teilgenommen, soll sein, ich selbst hab’s heute übertrieben. Jetzt aber Schluß mit dem Spuk. Ich weiß, wer ich bin, verstehen Sie [...] ich bin Jakob Scheinowiz, war Germanist und Philologe, war Lektor an der Universität in Krakau. Jakob Scheinowiz! Verstehen Sie? Jakob Scheinowiz!’ (SM: 22)

Porém o Velho, cujo discurso surge como uma voz da consciência que agita Jakob e relembra que o passado influi fortemente no seu presente minando a sua própria identidade, acrescenta:

‘Lassen Sie mich aus! Glauben Sie, ich weiß nicht, wer Sie waren? Ich weiß genau, wer Sie waren – aber wer auch immer Sie waren, Sie sind es nicht mehr.’ (SM: 23)

Este primeiro capítulo, para além de introduzir o leitor na temática central do romance – a questão da identidade, que se perdeu, que se procura ou que se procura restituir – apresenta-nos duas figuras paradigma dos judeus

sobreviventes do Holocausto: Jakob e Tonja. A Tonja⁴ caberá o papel de mediar, ainda que de forma fragmentada, alguma informação do passado ao neto Dani Morgenthau. Já Jakob Scheinowiz é a personificação da incerteza identitária facto que, não obstante toda a carga negativa que tal circunstância representa, lhe salvou a vida durante a perseguição nazi⁵.

O encontro entre Tonja e Jakob e a consequente separação marca a divisão da narrativa em duas histórias paralelas, autónomas até determinado momento, mas com muito em comum: as histórias de Dani Morgenthau e de Arie Arthur Scheinowiz/Fandler, os dois heróis do romance que, como iremos verificar, serão a mesma figura (Bahners, 1997: 32).

Daqui para a frente todo o romance se assemelhará a um labirinto, uma teia de relacionamentos e informações soltas que só se esclarecem em capítulos seguintes. Não há lugar a um encadeamento linear e apenas no final da leitura, depois de sobrepor todos os episódios, conseguimos desenhar as ligações

⁴ A crítica literária faz alguns reparos à forma como o autor retrata as mulheres nesta obra, a quem não deu nenhum papel de destaque e ainda reduziu a um conjunto de estereótipos: *die jiddische Mame*, a mulher ciumenta, a mulher objecto sexual (cf. Vertlib, 1997: 90).

⁵ Durante os anos de cativeiro e ao perceber que a sua vida seria poupada se assumisse a identidade de Adam Kruzki, Jakob nunca desfez esse equívoco. Após o final da guerra, contudo, a consciência de que o verdadeiro Adam Kruzki teria morrido porque Jakob assumiu o seu nome, conduziu a profundos sentimentos de culpa e a um trauma que definiram um padrão comportamental pautado pelo desequilíbrio no seio familiar. Para fugir deste passado martirizante, Jakob tentou eliminar a sua história pessoal passando a adoptar o nome Jakob Fandler, evitou qualquer contacto com a comunidade judaica e silenciou quaisquer factos relacionados com o seu passado. Não obstante esta fuga, Jakob reconhece que a sua vida tem sido marcada por uma sucessão de trocas de nomes e identidades, afirmando, por isso, que “mein ganzes Leben war eine Verwechslung” (SM: 97).

Denise Dick, no quarto capítulo da tese de doutoramento *Aftereffects of the Holocaust as expressed in German literature*, propôs-se reflectir sobre o texto de Doron Rabinovici, tendo circunscrito a sua análise à figura de Jakob Scheinowiz/Fandler e ao carácter da relação que esta figura desenvolve com o filho Arie. Partindo do conceito de “survival skills”, introduzido por Lisa Silvermann a propósito da capacidade demonstrada por alguns prisioneiros para sobreviver em cativeiro (Silvermann, 1999: 253), Dick considera que o comportamento traumático de Jakob Scheinowiz se manifesta através de “competências de sobrevivência fossilizadas”, na medida em que as suas atitudes no pós-guerra (continuar a assumir a identidade de Adam Kruzki ou adoptar um novo sobrenome) são estratégias semelhantes às que usou para sobreviver nos campos de concentração (Dick, 2004: 126) – como se fosse necessário continuar a mentir para sobreviver a si próprio.

familiares e relacionais de cada uma das duas histórias paralelas que, no final, acabarão por se cruzar e criar um todo coeso.

Com o intuito de objectivar o posicionamento e respectiva função de cada personagem na narrativa, elaborámos o seguinte esquema:

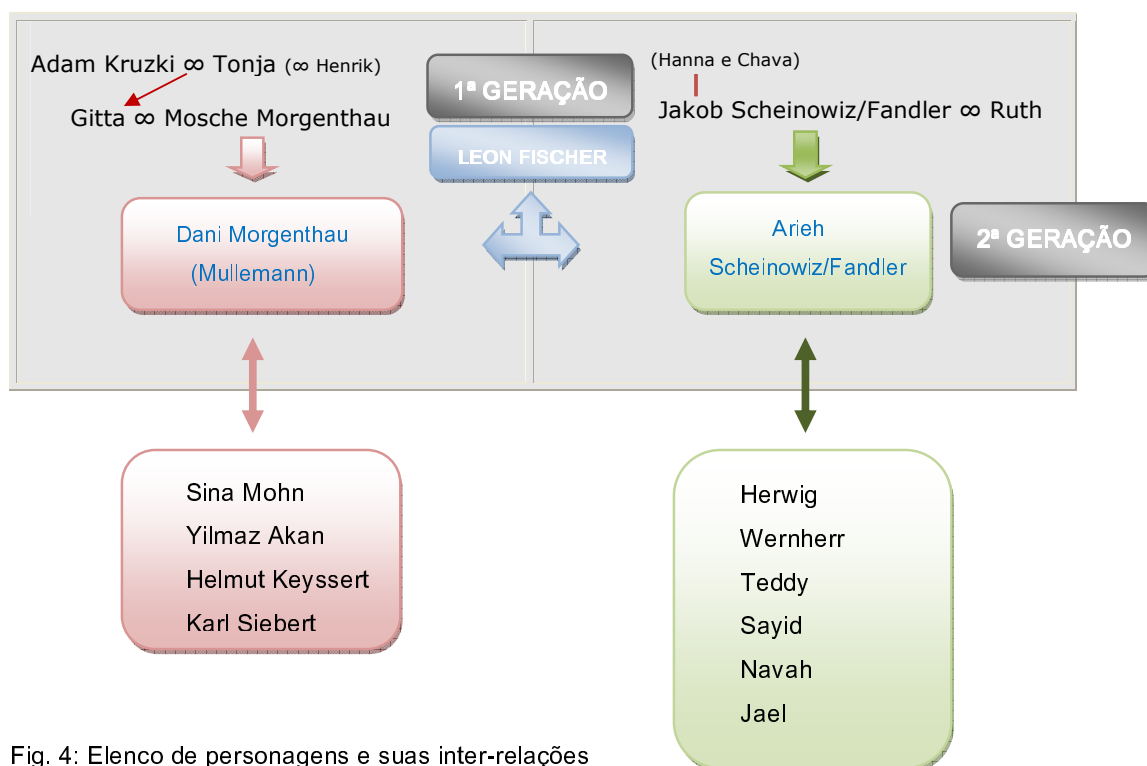


Fig. 4: Elenco de personagens e suas inter-relações

Regressemos ao primeiro capítulo, sequência que nos introduz a figura da avó Tonja, oriunda de Cracóvia e casada em primeiras núpcias com Adam Kruzki. Deste casamento nasce Gitta. Após o divórcio, Tonja casa-se de novo com Henrik, mas perde o segundo marido nos campos de concentração. Gitta, que juntamente com a mãe conseguira escapar ao extermínio nazi, casa-se com Mosche Morgenthau. Na década de sessenta nasce um filho, Dani que, já adulto, se transforma em Mullemann, ser especial que assume a culpa dos crimes perpetrados por criminosos como Helmut Keysser. No final do romance e depois de ser detido e posteriormente libertado pelo comissário Karl Siebert, Dani procura vencer o seu complexo de culpa com o apoio de Sina Mohn.

Sina, crítica de arte e funcionária de um museu, é filha do antigo oficial nazi Horst Mohn. Cleptomaníaca assumida, consegue fugir da confusão instaurada num centro comercial depois de roubar artigos de cosmética, quando surge Mullemann que assume a responsabilidade do furto (SM: 171-175). Sina procura-o, leva-o para casa e ajuda-o a tratar das suas feridas. Junto de si, Mullemann vê as suas feridas amenizarem-se, facto que atribui à figura de Sina Mohn (representante da segunda geração não-judaica) o papel de ser portadora da possibilidade de uma simbiose entre judeus e não-judeus. Ao reconhecer que rouba, que é culpada, Sina representa a problemática da culpa colectiva austríaca e da sua superação através do reconhecimento. Através deste gesto de *mea culpa*, responsável pela melhoria significativa da sintomatologia apresentada por Mullemann, o hiato existente entre judeus e não-judeus parece diminuir, abrindo-se, assim, caminho para a possibilidade de resolução do conflito existencial das duas figuras.

Como já referimos, este capítulo inicial do romance apresenta-nos igualmente a figura de Jakob Scheinowiz que, antes da segregação racial nazi, foi professor na Universidade de Cracóvia. Nos campos de concentração perde a mulher Hanna e a filha Chava. Após a guerra, à qual sobreviveu por ter sido confundido com o tipógrafo Adam Kruzki, muda o sobrenome e passa a chamar-se Jakob Fandler. Na década de sessenta casa-se com Ruth, vinte e cinco anos mais jovem, e tem um filho, Arie. Arie e Dani tornam-se amigos durante a infância, acabando, contudo, por se desencontrar na adolescência. Em adulto Arie descobre que tem a capacidade especial de encontrar criminosos. Depois de assassinar o neonazi Herwig Wernherr, foge para Israel, mas aí é recrutado por um agente da *Mossad* israelita. Em Israel adopta o sobrenome da esposa e é como Arie Arthur Bein que caça os inimigos do estado israelita; quando consegue rever-se no “outro”, no palestino Sayid, Arie começa a questionar todas as suas acções. Arie é casado com Navah, historiadora de Telavive, com quem tem uma filha, Jael.

À figura do judeu sobrevivente Leon Fischer caberá o papel determinante de restabelecer o diálogo entre a primeira e a segunda geração e de ajudar os protagonistas na resolução do seu conflito identitário (cf. *infra*, 253-256).

As figuras de Yilmaz Akan, um turco radicado na Áustria, levado a tribunal por, presumivelmente, ter morto outro indivíduo que desonrara a sua mulher, e Helmut Keysser, um criminoso que viola e assassina mulheres, não fazem parte de nenhum dos núcleos familiares, mas as suas histórias individuais contribuem para a auto-busca encetada pelos protagonistas ao longo do texto. Para além disso, ao serem recriadas situações de racismo e de violência sexual, é dada ênfase a outras formas de vitimação e outras realidades sociais que coexistem na sociedade cosmopolita vienense: Yilmaz representa os problemas dos imigrantes, a sua dificuldade de aculturação, a xenofobia existente na sociedade austríaca e as diferentes acepções de “culpa” que parecem variar de acordo com os códigos culturais de cada povo⁶. Keysser retrata a importância da identidade, na medida em que só confessa os crimes que cometeu quando o seu nome é correctamente soletrado, permitindo, assim, uma abordagem às consequências do recalçamento da culpa real (cf. *infra*, p. 248).

Suche nach M. é um romance policial, uma história familiar, um *thriller* com agentes secretos, um conto surreal (Gerk, 1997), diversas tipologias, enfim, que buscam o mesmo objectivo: compreender o complexo relacionamento entre a primeira geração de sobreviventes do Holocausto e as gerações que lhe sucederam. Neste texto, espelho de inúmeros relatos reais, são retratadas as crises de identidade das vítimas que, quer de forma consciente como inconsciente, se recusam a comunicar com as gerações nascidas após Auschwitz (cf. *infra*, p. 237; 241), transmitindo-lhes, assim, o seu próprio trauma e o seu complexo de culpa.

O romance *Suche nach M.* debate ainda a problemática do passado e do presente austríacos, nomeadamente no que se refere à *Vergangenheitsbewältigung* e à problemática do relacionamento *Opfer-Täter* (Holly, 1997). Para

⁶ No quarto episódio, intitulado “Yilmaz”, o turco Yilmaz Akan é acusado de ter morto Hüseyin Çerçi, depois de este ter afirmado que desonrara Gülgün, mulher de Yilmaz, uma turca que fugira da Turquia para ser europeia, mas que, na verdade, continuava a ser tratada como turca (SM: 76). Yilmaz afirma sempre a sua inocência, sublinhando, contudo, que nunca o mataria na Áustria, antes, sim, na Anatólia, onde tal representaria uma questão de honra, pois, de acordo com os costumes turcos, “a honra das turcas deve ser defendida pelos homens” (SM: 82).

tal e por um lado, são recorrentes críticas mais ou menos explícitas à atitude de negação da culpa assumida pelos austríacos e, por outro lado, é aberta uma janela de diálogo entre os filhos das vítimas e os filhos dos criminosos nazis (através das figuras de Dani e de Sina).

Parafraseando Ralf Hanselle no artigo “Das Menschliche als Paradoxon”, o romance poderá, resumidamente, ser comparado a uma teia de aranha cuidadosamente tecida onde, com um profundo sentido psicológico e espírito narrativo, o autor descreve as consequências da Shoah no desenvolvimento do carácter das gerações judaicas nascidas após Auschwitz (Hanselle, 1997).

Em entrevista a Hanselle, Doron Rabinovici reconhece ainda a importância fulcral da memória do Holocausto na construção da identidade das gerações nascidas após 1945 e analisa o lugar dessa memória tecendo uma comparação muito pertinente: da mesma forma que quando alguém vê amputada uma parte do seu corpo continua a sentir dor no membro que já não existe – as designadas “dores fantasma”⁷ – também os filhos e netos de vítimas do Holocausto sentem a dor de um passado que, na realidade, nunca experienciaram. Concluimos a apresentação do romance em análise, com um passo dessa entrevista:

In Ihrem Roman "Suche nach M." behandeln Sie das Thema der Identität. Nun scheinen die geschilderten Hauptcharaktere allesamt einen Fixpunkt ihrer Identität im Holocaust zu finden, selbst dann, wenn sie bereits der zweiten oder dritten Generation nach Auschwitz angehören. Ist Ihrer Meinung nach davon auszugehen, daß der faschistische Völkermord an den Juden stets der prägende Bezugspunkt im Hinblick auf die individuelle jüdische Identität sein wird?

⁷ Claudia Brunner e Uwe von Seltmann, descendentes de oficiais nazis, usam a mesma imagem das “dores fantasma” para descrever o sentimento da sua geração perante o confronto ao passado, coincidência que sustentará a tese de que ambos, descendentes de vítimas e descendentes de alemães, partilham frustrações e dificuldades similares (cf. *supra*, parte I, p. 102s.). Acerca do carácter problemático desta asserção, veja-se *infra*, p. 332s..

Viele Nachkommen der Überlebenden werden sich assimilieren. Ihre jüdische Identität wird für sie an Bedeutung verlieren. Ich kann über die kommenden Generationen keine soziologischen Prognosen abgeben. Das Judentum aber ist zwar viel älter als Auschwitz, doch nach dem nazistischen Genozid ist es nicht mehr dasselbe, das es war. Nach der Verkündung der Nürnberger Rassegesetze und nach den Massenermordungen ist der Unterschied in Bezug auf Abstammung eine Frage auf Leben und Tod, denn sie entschied, wer verfolgt, vertrieben oder ermordet wurde. Jüdisches Leben nach 1945 vermag nicht bruchlos an die Zeit vor 1933 anzuschließen, ist keine fidele Wiedergeburt des Stattgehabten. Im Gegenteil; Nullpunkt war Auschwitz. Mehr noch: die nationalsozialistische Untat ruft alle vorhergehenden antijüdischen Verfolgungen des Abendlandes in uns auf. Die jüdische Geschichte ist fortan rückdatiert. Das jüdische Wien von Freud, Herzl, Schnitzler oder Mahler, es existiert nicht mehr – und es wird nicht mehr existieren. Wer auf jüdische Wurzelsuche geht, wird auf Narben, auf Amputationen und Phantomschmerzen stoßen. (Hanselle, 1997)

1.1.2. A “segunda geração” e a hipoteca do passado

O segundo episódio do romance é dedicado à figura de Dani Morgenthau, representante da segunda geração judaica. O narrador começa por descrever um cenário familiar aparentemente normal: nos braços do pai (Mosche Morgenthau), Dani, uma criança com quatro anos de idade, acredita que consegue voar (SM: 24). Esta imagem de normalidade e harmonia é, porém, ensombrada pela forma como o relacionamento entre a mãe de Dani (Gitta) e a avó (Tonja) é descrito: “Zwischen den Beiden herrschte ein einmütiges Schweigen” (SM: 28). Este silêncio não domina apenas as figuras femininas da família, pois também o pai, cujos progenitores foram alvo de denúncia e assassinato durante a segregação nazi, se recusa falar sobre o passado: “er war ein Sarg” (SM: 29), um túmulo que aferrolha quaisquer imagens de eventos passados.

A conspiração do silêncio⁸, princípio que, de forma genérica, preside no relacionamento entre as vítimas do Holocausto e os seus filhos, e que Dani considera parte da sua herança familiar (SM: 35), encerra em si significados bastante profundos. Como verificámos no capítulo “A herança do passado: o trauma e o sentimento de culpa” através de exemplos suportados por estudos psicológicos e psiquiátricos (parte I, 2), a opção pelo silêncio tem sido uma resposta comportamental manifestada por muitos sobreviventes. A dificuldade (ou impossibilidade) de assimilação dos acontecimentos violentos e traumáticos sofridos conduziu à tomada de decisão de negar à geração vindoura o conhecimento do ocorrido. Porém, ao partirem do princípio de que reprimindo as recordações e a dor atenuariam o seu próprio sofrimento, os sobreviventes transmitiram, através do silêncio e de outros comportamentos desviantes, fantasmas e traumas aos filhos que, em alguns casos, se revelaram tão devastadores como os seus. Assim, negar a narração de experiências passadas – atitude que, erradamente, poderia ser interpretada como o comportamento “normal” de alguém que parece ter superado a violência a que foi sujeito – é sinónimo da incapacidade de enfrentar a dor e não da facilidade em a assimilar.

No romance em apreço, esta incapacidade é manifestada por ambas as figuras paternas. Tanto Jakob Scheinowiz/Fandler como Mosche Morgenthau voltaram costas ao passado e recusam descrevê-lo aos filhos. Esta opção pelo silêncio é percebida pelo filho de Mosche que reconhece que “die Vergangenheit des Vaters lag im Dunkel seines Schweigens. Es war, als verberge er sich noch in jenem Versteck am Warschauer Stadtrand” (SM: 29). Aqui Dani retira uma ilação fundamental que corrobora a tese de que o silêncio não é sinónimo de assimilação, mas sim, de incapacidade de confrontação: “Woran seine Eltern sich nicht erinnern wollten, wovon zu reden sie mieden, konnten sie in allen Deutlichkeit nicht vergessen” (SM: 30).

O ambiente particular no qual Dani cresceu, teve obviamente influência na formação da sua personalidade e os primeiros sinais de desajuste relacional surgem na escola: perante os actos rebeldes dos colegas Manfred e Peter, Dani

⁸ A propósito da questão do silêncio, enquanto comportamento padronizado no seio das famílias portadoras de histórias de sobrevivência, veja-se Parte I, 2, p. 88, nota 12.

assume a sua culpa e afirma: “Ich war’s. Ich bin schuld. Ich hab’s getan” (SM: 33). Este é o primeiro indício de um profundo complexo existencial que, com o passar dos anos – e com o avançar da narrativa – se adensará e transformará esta criança num fantasma que incorpora a culpa de tudo o que de mal acontece na sociedade. Esta confissão constante de uma culpa que não é sua, é um sentimento experienciado por muitos filhos de sobreviventes que não se sentem seres individualizados, mas projecções criadas pelo trauma dos próprios pais:

Dani war ihnen seit seiner Geburt als Reinkarnation verschiedener Verwandter, als Wiederkehr in mehrfacher Gestalt erschienen, als Triumph und Rückerstattung dessen, was zerstört und umgebracht worden war. Alle Plane zur Vernichtung, jeglicher Satz von der Minderwertigkeit der Juden und ihres Lebens, die Verstümmelungen, die Sterilisierungen, die Morde, die Ausrottung waren, so fühlten sie insgeheim, an Dani gescheitert. In ihm pflanzen sich nicht bloß Herr und Frau Morgenthau, sondern alle Vorfahren der Familie fort, ob sie erschossen, erschlagen, vergast, oder als Muselmänner, als atmende Skelette, bis zum Tode ausgezehrt worden waren. Dani Morgenthau sollte die Wiederauferstehung der Juden, ihres Glaubens, Denkens und ihrer Würde sein. (SM: 71)

A forma como Dani apreendeu a sua história familiar (apenas mediada pela avó Tonja e de forma fragmentada) transformou o passado num peso que se tornou sinónimo de responsabilidade moral para com os pais, que devem ser protegidos do sofrimento. Devido ao passado de violência, a Dani foi exigida a adopção de uma atitude ambivalente: por um lado, deve ser um rapaz “normal”, isto é, integrar-se e obter a normalização que os pais não conseguem; por outro lado, não deve esquecer as suas origens, isto é, o “seu” passado que, na verdade, não é o seu, mas o dos pais. A exigência, consciente ou inconsciente, de atitudes e comportamentos ambivalentes que condicionam e sobrecarregam o indivíduo, está retratada no seguinte passo. Durante a adolescência, período caracterizado pela rebeldia, Dani distinguia-se dos seus colegas:

Dani war anders. Gegen Papa und Mama aufbegehren konnte er nicht. Gegen sie zu protestieren hieß, sie im Stich, sie entgültig allein zu lassen in dieser Fremde. Stattdessen sollte der Jugendliche seine Abgehörigen nicht enttäuschen; nicht seine Oma, die in ihm die Wiederkehr der ermordeten Verwandten zu suchen schien [...], nicht den Vater, [...] nicht seine Mutter [...]. Er sollte ein Bursche sein wie alle anderen seiner Klasse, doch durfte er sein Herkommen nicht vegessen, sollte den anderen seine Gleichwertigkeit und die der Juden schlechthin beweisen, sollte mithalten in der deutschen Sprache, ja besser noch als all die übrigen sein, und gleichzeitig Hebräisch studieren, sollte die Dichter und Denker herbeten können, doch nie an sie glauben, sollte das Fremde sich aneignen, ohne sich dem Eigenen zu entfremden. (SM: 36)

O terceiro episódio do romance, dedicado a Ariele, a outra figura representante da geração nascida após o Holocausto, debate igualmente a questão do silêncio como princípio regulador do relacionamento entre pais e filhos e descrito como um mistério vedado à segunda geração (SM: 45). Como já referimos, Ariele é filho de Jakob Scheinowiz, sobrevivente que não frequenta a sinagoga, nem participa em quaisquer festividades religiosas. Jacob recusa-se igualmente a visitar Israel e, ao longo dos anos, não permitiu que o filho frequentasse aulas de religião. Fazendo *tabula rasa* de todas as suas origens, age como se o passado judaico nunca tivesse existido – afastando, dessa forma, o filho de todas as suas raízes culturais. Já adulto, Ariele começa a ignorar a proibição do pai e aproxima-se de outros jovens judeus⁹ na expectativa de penetrar no desconhecido e de “aprender cada termo codificado e palavra-chave do código que permite o acesso ao segredo no qual, em casa, não lhe era permitido entrar” (SM: 45). Determinado a violar o pacto unilateral de silêncio imposto pelo pai, Ariele aborda-o e confronta-o com o facto de que desconhece o

⁹ A atitude de recorrer a outros indivíduos que se encontram numa situação semelhante ou o interesse pela investigação histórica e pelos pressupostos da própria cultura são situações recorrentes dentro da segunda geração de indivíduos que procuram, assim, abrir as portas à informação negada pelos pais. Esta situação motivou um forte interesse pelas questões culturais e religiosas por parte desta geração, facto que se opõe ao afastamento da religião e tradições judaicas manifestado por muitos sobreviventes.

seu passado. Jakob, porém, recusa desvendar, remexer e avivar esse passado na sua memória e dá ao filho uma resposta bastante lacônica:

Wenn Ariele sagte: 'Ich weiß nichts über dich, Vater; nicht wer du bist, nicht wer du warst', lachte Jakob Fandler. 'Wer ich war, wird auf meinem Grabstein sein. Ein wenig Geduld mein Sohn'. (SM: 49)

Ao afirmar que quem *foi*, *estará* inscrito na sua sepultura, Jakob estabelece uma ligação entre o passado e o futuro e não faz referência ao presente. O presente, marcado por traumas recalcados, não se consegue articular com o passado e produzir uma auto-definição linear e satisfatória. Jakob Scheinowiz/Fandler é o paradigma do sobrevivente desenraizado tanto da sua cultura de origem como do país de onde foi expulso e no qual, depois de 1945, não se consegue reintegrar. Ao não conseguir restabelecer um sentido de continuidade e de coerência biográfica, Jakob põe, assim, em causa a sua própria identidade. Na verdade, esta figura actua como se depois de Auschwitz não fosse possível voltar à normalidade e, do vazio da sua existência, Jakob entrega-se a uma constatação inexorável: "Er wollte nichts mehr hoffen" (SM: 12).

O passado do pai, descrito através do adjectivo "dunkel" e do nome "Finsternis" (SM: 49), provoca em Ariele um sentimento de culpa que, racional e conscientemente, não compreende, mas que pressente. Ariele sente-se culpado por existir, sente que a sua simples presença incomoda o pai: "In Ariele saß eine geheimnisvolle Schuld, von der er nichts ahnte, die aber seinem bloßen Dasein, der Gegenwart schlechthin, anhaftete" (SM: 49).

Depois de ser novamente interpelado pelo filho, Jakob decide quebrar o tabu, desvendar o "seu mistério" – que nunca revelara anteriormente com receio de "envenenar o filho" (SM: 57) – e mostrar quem verdadeiramente *foi*. Contudo, tal revelação não dilui o sentimento de culpa de Ariele, pelo contrário intensifica-o:

'Ich heiß Jakob Scheinowiz, war doppelter Doktor, Lektor an der Germanistik in Krakau.' Er erzählte, erzählte von seiner Familie, von Frau und Kind, die alle ermordet worden waren. 'Sie war sechs, als sie

verschleppt wurde; vierzehn Jahre jünger... als du jetzt... Chavah hieß sie. – Meine Tochter...' stammelte der Vater, worauf Ariele fragte: 'Dann habe ich eine Schwester?' Doch der Alte schrie ihn an, als wäre der Bruder schuld an der Ermordung der Erstgeborenen: 'Nein. Verstehst du nicht? Sie ist tot! Tot!' Sie standen einander gegenüber. 'Was weißt du schon', sagte Jakob, und Ariele sprach im Echo: 'Ja, was weiß ich schon? Was hast du mir nicht alles verschwiegen? Papa, ist es meine Schuld?' (SM: 57s.)

Esta interrogação sobre a própria culpa, transmitida pelo comportamento do pai que sofrerá de um complexo de culpa pelo facto de ter sobrevivido, desencadeia um conjunto de reacções que viriam a marcar profundamente a relação de Ariele com o mundo. Depois de um incidente em que uma jovem negra é agredida por um neonazi, Ariele enceta uma busca pelos criminosos que habitam no seu país:

Ihn wunderte nicht, wenn solche Gruppen in diesem Land meist ungeschoren blieben, Verständnis und Fürsprache fanden bei Teilen der Justiz und der Polizei. Kriegsverbrecher wurden nicht vor Gericht gestellt, und alles, was sich auf die Untaten, die hier begangen worden waren, berief [...] wurde nicht verfolgt, sondern geflissentlich übersehen. Schuldige durften nicht zu finden sein in einem Land, das allgemeine Unbeflecktheit beanspruchte. (SM: 47)

Este passo, resultado de uma conversa entre colegas judeus que comentam a atitude passiva das autoridades face a um crime racial, assume-se como uma forte crítica à Áustria que, de acordo com a opinião de vários autores, procurou sair da Segunda Guerra Mundial com a imagem imaculada¹⁰. No subterfúgio de

¹⁰ Cf. *supra*, parte I, 3, p. 128-130. A questão da culpa austríaca, não assumida e sempre camuflada, é recorrente em diversos passos do romance como, por exemplo, através de referências ao longo processo de pedidos de indemnizações que frustra Mosche Morgenthau que vê, assim, o seu direito a ser vítima recusado pelas autoridades (SM: 242). A morosidade deste processo provoca em Mosche reacções físicas e dificuldades linguísticas; a sua postura torna-se curva, como um ponto de interrogação (SM: 38) e ao comunicar, não pontua correctamente as suas frases: constrói frases afirmativas quando quer colocar questões, usa o tom interrogativo quando quer proferir afirmações (*idem*). Todo e qualquer diálogo com

ser a “primeira vítima” dos nazis, mito lançado durante a Segunda República Austríaca, a colaboração com os crimes perpetrados durante o regime nacional-socialista foi escamoteada e relativizada. Ariele pretende contrariar esta “tradição” e o neonazi Herwig Wernherr – cujos pais tiraram proveito da “arianização” efectuada em Viena depois do *Anschluß* e cujo tio foi guarda num campo de concentração, tendo sido posteriormente ilibado em tribunal – é a sua primeira presa (SM: 53-54).

Transformando-se num justiceiro, Ariele toma a seu cargo a execução das penas que deveriam ter sido aplicadas aos infractores nazis após o final da guerra. Nesta sua busca pelos criminosos, Ariele assume as potencialidades de um camaleão e passa por um processo de metamorfose que o torna idêntico ao indivíduo que persegue. É neste mimetismo, que permite a adopção do aspecto físico, tiques, gestos e outras características do indivíduo alvo da sua caça, que reside o dom extraordinário de Ariele que não permite que os culpados vingam incólumes:

[Ariele] las in den Metamorphosen, die von ihm Besitz ergriffen hatten, eine Spur; die Fährte des Feindes. So war es, wenn er auf die Jagd ging. Er meinte zum Ebenbild desjenigen zu werden, den er verfolgte. (SM: 141)

Esta sua obsessão, apontada também como um vício¹¹, definiria o futuro de Ariele: depois de inadvertidamente matar Herwig Wernherr, Ariele foge para Israel

Mosche torna-se quase incongruente e a comunicação é bastante dificultada – tal como parece estar a comunicação entre os sobreviventes e as autoridades austríacas que, constantemente, lhes recusam o estatuto de vítima (isto é, a própria identidade). Para além de Mosche, também a israelita Navah Bein (esposa de Ariele) se admira como “ein ganzes Land wird nichts gewußt haben, nichts gewußt haben wollen (SM: 209) e Leon Fischer acusa os austríacos de falta de consciência histórica e moral: “Die Deutschen schauen mit Pessimismus in die Zukunft, aber die Österreicher hier blicken voll Optimismus in die Vergangenheit.” (SM: 261). A culpa escondida dos austríacos é ainda fortemente criticada através do seguinte passo, enunciado por Fischer: “Wer, so fragten einzelne Großväter mit zitternden Zeigefinger, wäre in der Stadt und in diesem Land denn frei von Schuld? Wie viele Delikte, Streitigkeiten und Feindschaften seien doch bloß mit Mühe unter den Teppich gekehrt, wie viele Leichen unter der Erde verscharrt worden?[...] Hatten sie nicht [...] alle Erinnerungen mit verbissenem Schweigen ausgelöscht?” (SM: 182)

¹¹ Cf. “Er geriet in einem Zustand, der ihn erst beunruhigte, dann ängstigte. Die Suche nach dem Schuldigen wurde zur Sucht” (SM: 51).

onde adopta o sobrenome “Scheinowiz” (em detrimento de “Fandler”). Contudo, quando chega a Israel Ariele é aguardado pelos serviços secretos israelitas que o confrontam com o crime que cometeu na Áustria. Em troca da repatriação e de uma entrega à justiça austríaca, Ariele passa a colaborar com a *Mossad* e a perseguir os inimigos do estado israelita.

O segundo e o terceiro episódios do romance permitem a construção de um quadro bastante elucidativo dos padrões comportamentais que, de forma generalizada, se estabeleceram entre sobreviventes do Holocausto e a sua descendência. Este padrão assenta essencialmente na dificuldade em ultrapassar o passado e no muro de silêncio imposto pela geração dos pais que, como afirma Verena Auffermann, ainda não reaprendeu a viver e, por isso, não consegue transmitir modelos equilibrados de vivência aos filhos:

Suche nach M. handelt von den Kindern der Holocaust-Generation. Sie leiden an den Leiden der Eltern. Das Vergehen der Vergangenheit und das Schweigen der Eltern darüber lastet auf ihnen. Da die Eltern nicht leben können, haben die Kinder nicht zu leben gelernt. (Auffermann, 1997)

Posto ainda de outra forma, estas duas sequências narrativas apresentam-nos duas figuras modelares cuja existência é ensombrada, por um lado, pela negação dos criminosos e, por outro, pelo silêncio das vítimas. Dani e Ariele, personagens que representam todos os indivíduos depositários dos traumas dos pais, são portadores dos sentimentos da segunda geração perante a memória do passado; a forma como esse passado é transmitido – sob a forma de silêncio ou através de informações fragmentadas – transforma esse passado numa hipoteca que não contraíram, mas pela qual têm que pagar¹².

¹² Denise Dick sublinha o carácter ambivalente do termo “Schuld” que pode ser traduzido como “culpa” mas também como “dívida”. Assim, a “culpa pela sobrevivência” – manifestada pela primeira geração e depois transmitida à segunda (cf. *supra*, parte I, 2, p. 96s.) – transforma-se numa espécie de dívida, isto é, numa obrigação de fazer algo especial com o objectivo de justificar a própria sobrevivência (Dick, 2004: 142).

1.1.3. A figura do Homem-múmia: em busca de *M.ullemann* ou de *M.im*?

Dani Morgenthau que, com a ingenuidade própria de uma criança de quatro anos, acreditava que o umbigo do pai era uma fábrica de algodão e que todas as histórias começavam com “Era uma vez um rapazinho que se chamava Dani” (SM: 27), cedo percebeu que “a história de Dani parecia ser a única que restava ao pai” (SM: 31), porque as outras, as reais, se encontravam encerradas no silêncio do seu progenitor. Este silêncio provocou feridas profundas não só a um nível psíquico mas também, como veremos, a um nível físico.

Durante os primeiros anos de vida, etapa fundamental na constituição identitária de um indivíduo, Dani é levado a assumir um papel muito particular que viria a ter consequências bastante negativas: considerado pelos pais como a projecção das suas esperanças, a criança é tratada de forma ambígua – por um lado deve ser igual a todos, por outro não deve esquecer que é diferente, que tem um legado histórico e familiar muito particulares (cf. *supra*, p. 239s.). A sua identidade individual é, assim, diluída em detrimento de uma função social muito precisa: não esquecer, nem desonrar os mortos. Esta exigência, aliada a uma deficiente transmissão de afectos, traduz-se numa falta de auto-estima e amor-próprio que produzirão um profundo sentimento de culpa. Como esta culpa não é real, mas inconscientemente imposta pelas atitudes dos progenitores – que, assim, transmitem os seus próprios sentimentos de culpa – Dani busca no assumir da culpa dos outros a catarse para os erros que julga ter cometido.

A capacidade de descobrir criminosos e assumir a sua culpa será apenas uma das consequências do conflito interno do protagonista. Esse conflito é ainda portador de uma doença psicossomática muito particular: Dani sofre de uma doença do foro dermatológico que despoleta o aparecimento de chagas e intenso prurido sempre que se dá um confronto com um criminoso. Esta reacção cutânea¹³ conduz ao isolamento, na medida em que Dani, sob pena de ser

¹³ Esmeraldina Dias Martins, no artigo “Identidade e culpa na obra de Doron Rabinovici”, refere que esta patologia, embora estranha e surrealista, remete para o Antigo Testamento quando Job, por causa dos seus pecados, é divinamente castigado: “A minha carne cobre-se de podridão e imundice, a minha pele está

rejeitado na sociedade, se afasta de todos e envolve o seu corpo com gaze. Este isolamento, porém, não se reduz a um afastamento do mundo. Dani isola-se também de si próprio, anula-se enquanto ser individual e transforma-se em Mullemann, um ser estranho comparável a um fantasma, sem nome próprio, sem características fisionómicas, sem história pessoal, desprovido, no fundo, de uma identidade.

O sexto episódio do romance dá conta do internamento hospitalar dos protagonistas. Devido ao seu problema dermatológico, Dani é mantido num quarto para observações. Num quarto contíguo, Arieih apresenta um quadro clínico de febre, dores e mau estar, presumivelmente consequência de uma tentativa de envenenamento¹⁴.

Este encontro, travado naquele que é considerado o capítulo central do romance, reveste-se de uma importância acrescida na medida em que nele é narrado de forma enigmática e bastante intrincada o reencontro das duas personagens. Na verdade, seguir e interpretar cada parágrafo exige do leitor uma atenção especial, uma vez que é constante uma alternância de narradores e de perspectivas que dificultam o destringir de quem é quem e de quem diz o quê.

A linguagem utilizada para as figuras comunicarem entre si não é convencional. Dani faz uso de um sistema de sinais – código de morse – o que implica que o seu receptor (Arieih) conheça essa linguagem, a consiga decifrar e transpor para um código linguístico de conhecimento mais lato. Inicialmente Dani, envolto em gaze e transformado no Homem-múmia, emite um pedido de ajuda que é traduzido por Arieih: “Mullemann pocht um Hilfe” (SM: 104).

gretada e supura” (Livro de Job 7,5). E.D. Martins, apoiando-se no estudo de Claudia Benthien, *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*, aponta ainda para o simbolismo da pele enquanto área simbólica entre o Eu e o mundo. A pele, como órgão sensorial do corpo e o espaço de união entre o interior e o exterior, é palco de expressão de tensões psíquicas. É o espaço de contacto e separação entre o Eu e o mundo; enquanto fronteira é um pergaminho fácil que não protege da violência exterior (Martins, 2005: 287).

¹⁴ Em última instância, o internamento das duas figuras dá-se em virtude das consequências dos processos que cada um enceta em busca da própria identidade: Dani, porque desenvolve chagas sempre que assume a culpa de outros, Arieih, porque sofreu um atentado ao perseguir um inimigo.

Alguns passos deste episódio apontam ainda para a dissociação da mesma figura quando Dani e Mullemann esgrimam um diálogo entre si, que não será mais do que uma tentativa de Dani se descolar de Mullemann e questionar a sua identidade:

‘Mullemann liegt im Krankenhaus, doch nicht mehr weiß ich, wer unter all dem Gewebelagen sich befindet, nicht, welchen Namen er einst trug, warum der Mann, der ich einst war, andere gemordet hat, ob er sich nicht bereits aufgelöst, sich verloren hat in diesem Verband, ob ich nicht zu Mull geworden bin.’ (SM: 112)

Ao referir-se a Mullemann na terceira pessoa e a si próprio usando uma forma verbal do passado – “der Mann, der ich einst war” – verificamos que esta figura se perdeu por completo de si próprio e não sabe como se reestruturar ou conferir coerência à sua própria identidade, concluindo: “vielleicht gibt es mich nicht” (SM: 115).

Este episódio é ainda fulcral para a evolução do processo de auto-compreensão de Ariele. Ao ser o único que consegue decifrar o código secreto de Mullemann – metáfora que dirá respeito à linguagem comum dominada por filhos de sobreviventes devido à perpetuação do trauma dos pais – Ariele toma verdadeira consciência das suas acções enquanto agente secreto:

Auf der anderen Seite der Wand aber lag Mullemann, der andere, der Killer, der zur Tat schritt, wenn Beins Arbeit getan war, dessen Morde den Empfehlungen seiner Berichte folgten. [...] Sie kannten einander nicht. Sie waren ein Mordkomplott auf Tournée, gerieten sich aber nicht in die Quere, denn wenn der Mörder auf den Plan trat, hatte Bein sich schon längst wieder zurückgezogen. (SM: 111)

Ao identificar criminosos que posteriormente são eliminados por outros agentes, Ariele torna-se co-autor dos crimes perpetrados pelos colegas. Ao ser confrontado com esta vertente do seu trabalho, Ariele percebe as suas acções de outra forma e verifica que, enquanto judeu e israelita, não assume apenas o papel de

vítima; Ariei é também um criminoso e carrega uma culpa pela qual Mullemann, no quarto do lado, assume responsabilidades.

No sétimo episódio do romance, quando Helmut Keysser – ou Kaiser, Keiser, Keyser, Kesser, pois “por uma razão qualquer, ninguém sabia soletrar o seu nome” (SM: 125) –, um indivíduo aparentemente normal tido como um pai de família afável e atencioso, começa a perseguir e a assassinar várias mulheres, a figura de Mullemann sai do anonimato. Depois de o Homem-múmia assumir a culpa do predador sexual, instaura-se o pânico na cidade e é iniciada uma verdadeira caça ao homem.

Contudo, Mullemann não é procurado apenas pelas autoridades. Também Ariei, que desde o encontro no hospital se sente obcecado por aquela figura, o persegue¹⁵. Para o agente secreto, o confronto com o Homem-múmia representa o confronto com a legitimidade das suas acções (em nome de Israel, orchestra ele próprio o assassinato de outros) e, por isso, ignorando as recomendações dos seus superiores¹⁶, enceta uma busca obsessiva por Mulleman. Sentindo-se perseguido pela tomada de consciência de que também poderá ser um criminoso, Ariei parte para Viena onde, fazendo uso dos seus poderes telepáticos e parapsicológicos (SM: 142), pretende também procurar e encontrar Mullemann.

Numa perspectiva metafórica, Ariei parte para se procurar a si próprio. Mullemann é o seu *alter-ego*, aquele que também persegue outros na ânsia de se encontrar. Tal como Mullemann, entidade sem rosto e sem nome, também Ariei não possui um nome definitivo: deveria ser Scheinowiz, mas não é; já foi Fandler, mas este é apenas uma invenção do pai; adoptou o sobrenome Bein, mas esse é o apelido da sua esposa; profissionalmente é “Alex”, nome que usa para assinar

¹⁵ Cf. “Ariei Arthur Bein war auf eine Gestalt namens Mullemann gestoßen, die Weiterarbeit schien ihm unmöglich. Diese Figur verfolgte ihn.” (SM: 144)

¹⁶ Cf. “Du glaubtest im Spital von einem geheimnisvollen Herrn namens Mullemann kontaktiert worden zu sein, einer Gestalt, die alles über dich und deine Taten weiß. Es gibt so jemand nicht. Niemand hat mit dir einen Kontakt gemacht. Du hast erzählt, Mullemann wäre einer, der die Menschen, die du aufgeforscht hast, mordete und dich nun verfolgt. Ariei, diese Figur entstieg deinem damaligen Fiebertraum. Du warst krank; sie existiert nicht.” (SM: 142)

documentos e relatórios. Tal como Mullemann, também a identidade de Ariele é um enigma que anseia por ser desvendado.

O desejo de auto-gnose é um sentimento bastante antigo em Ariele que, tanto entre colegas de universidade de origem judaica como junto do pai, sempre tentou desvendar a sua história familiar na ânsia de se compreender a si próprio. Quando Ariele pergunta ao pai: “Wer bin ich dann?”, Jakob é peremptório: “Das ist deine Sache. Das mußt du selbst entscheiden” (SM: 58), abrindo assim caminho para que o filho busque a sua identidade, libertando-se dos traumas e da dor provocada pelo passado. Para ajudar a filho a traçar um caminho, Jakob transmite-lhe uma frase que havia aprendido na Escola Primária:

Wenn du du bist, weil du du bist, und ich ich bin, weil ich ich bin, dann bist
du du, und ich bin ich;
Wenn aber du du bist, weil ich ich bin, und ich ich bin, weil du du bist, dann
bist du nicht du, und ich nicht ich. (59)

Esta lengalenga bastante intrincada – tal como, de resto, as identidades de cada uma destas figuras – aponta para um pressuposto bastante simples: cada indivíduo só se consegue assumir como ser individual se for ele próprio. Mas, e porque o Homem é um ser social sujeito à dialéctica existente entre o Eu e o mundo, deve haver sempre lugar para a autonomia identitária, sob pena de o indivíduo se perder de si próprio e ser a imagem mimetizada de um outro qualquer.

Ariele, todavia, não seguiu o ensinamento do pai e procurou no mimetismo, na adopção das características dos indivíduos que persegue a sua própria identidade fragmentada. A constante troca de nomes – os que tem, teve ou poderia ter tido e os nomes dos inimigos do Estado Israelita que captura – contribuem para que sua existência o torne num ser sem individualidade, sem um percurso biográfico próprio. A busca de Mullemann assume-se como a última tentativa, diferente de todas as outras, de se encontrar, de reconstituir uma identidade dilacerada pela história.

Suche nach M. preconiza a problemática da busca identitária num cenário cujas personagens responsáveis pela socialização, construção e consolidação da identidade de um indivíduo – os identificadores primários – são sobreviventes de um passado avassalador que não conseguem nem dominar nem integrar. Na esteira do que foi enunciado no capítulo “A herança do passado: o trauma e o sentimento de culpa”, o romance *Suche nach M.* configura um quadro bastante elucidativo do fenómeno da transgeracionalidade do trauma que prevalece no relacionamento entre pais e filhos de famílias que passaram pela experiência da perseguição nacional-socialista.

A transferência destes traumas reflecte-se na constituição da identidade da segunda geração de indivíduos que, imersa no silêncio dos progenitores, não tem a possibilidade de integrar a sua história familiar na sua própria biografia. Esta impossibilidade traduz-se, consequentemente, por dificuldades na auto-compreensão e na afirmação pessoal do indivíduo. Em *Suche nach M.* este silêncio transforma-se, assim, num vácuo que, à semelhança do terror infligido aos pais, também define toda a vida dos protagonistas. No romance este vazio é preenchido de formas pouco comuns, estranhas até (a figura do Homem-múmia é disso exemplo) e, ao longo dos doze episódios, forma-se um círculo em redor deste vácuo que, à medida que o texto avança, se vai tornando cada vez mais apertado, até que, por fim, parece ser encontrada uma solução que promete esperança (Karger, 1997).

Parece-nos que esta solução poderá residir no sucesso da busca levada a cabo por cada um dos protagonistas: Ariele compreende que apenas deixando de perseguir os inimigos de Israel, procurando o apoio da família e partindo para Cracóvia¹⁷ é que encontrará verdadeiramente as suas origens e, por conseguinte, se encontrará a si próprio. Dani aceita curar-se junto de Sina, a única pessoa que, durante todo o processo, lhe aliviou as chagas e conseguiu retirar grande parte das suas ligaduras.

¹⁷ Cf. “Fahr mit mir [Leon Fischer] nach Krakau, dann zeige ich dir, wo dein Vater und ich herkommen. Vielleicht wirst du hinterher wissen, wer du bist, Ariele.” (SM: 186).

Em suma e numa tentativa de decifrar o enigmático “M.” que surge no título do romance, consideramos que *Suche nach M.* aspira, essencialmente, à narração da busca da figura de *Mulleman* o que, de forma metafórica, dirá respeito ao processo de busca da geração pós-Shoah de si própria [*M.im*]¹⁸ num mundo que se tem pautado pelo silêncio e pela transmissão de traumas e complexos resultantes de um passado que a geração anterior não consegue processar e superar.

¹⁸ Em entrevista a Ralf Hanselle, Doron Rabinovici assume que o romance foi, na realidade, uma busca de si próprio. Esse processo, porém, ainda não se encontra concluído: “War die *Suche nach M.* für Sie eine “Suche nach M.ir”?’ / ‘Ja, eine “Suche nach M.ir”. Aber die *Suche nach M.* ist abgeschlossen, die “Suche nach R.” nicht.” (Hanselle, 1997).

Günther Scheidl também procurou interpretar o significado do título da obra, considerando que *Suche nach M.* dirá respeito à busca de um *modus vivendi* que permita aos descendentes de vítimas do Holocausto aprender a lidar com o trauma e a dor dos pais, para quem os filhos são sinal de sobrevivência e falhanço do intuito nazi (Scheidl, 2003:138).

David Kassner sugere ainda que a redacção da tese de doutoramento de Doron Rabinovici (*Instanzen der Ohnmacht*) será a tentativa concreta de dar continuidade ao processo de auto-busca encetado pelo autor empírico de *Suche nach M.* (Kassner, 1997). Este estudo histórico, que procura verificar até que ponto os *Judenräte* permitiram ou agiram passivamente perante a aniquilação dos seus pares, apresentou algumas respostas para questões controversas que têm agitado não só a comunidade judaica, como também a não-judaica. Um destes exemplos é o texto *Eichmann in Jerusalem* (1963), relato escrito pela então correspondente do jornal *The New Yorker* Hannah Arendt, dois anos após o julgamento e condenação à morte do oficial nazi Adolf Eichmann, que em tribunal sempre afirmou que apenas cumprira ordens superiores. Arendt defendeu que os funcionários dos *Judenräte* não adoptaram uma atitude muito diferente da de Eichmann, acusando-os de não serem vítimas como os demais judeus, mas traidores do próprio povo. Rabinovici recusa partilhar desta perspectiva e, após uma investigação exaustiva e apoiando-se em situações concretas, procurou devolver o estatuto de vítima a estes indivíduos que, de acordo com a sua perspectiva, se limitaram a cumprir ordens sob pena de pagarem qualquer acto de rebelião com a própria vida: “Das Thema das hier behandelt wird, läßt mich seit Jahren nicht los. Die Diskussion um die Judenräte rührt an das jüdische Selbstverständnis nach 1945 und verdeutlicht zudem mehr als alles andere, daß der Mensch durch die nationalsozialistische Vernichtungspolitik sogar noch der Würde des Opfers beraubt wurde” (Rabinovici, 2000¹: 9).

Excursus

A superação do conflito através do diálogo e a confrontação narrativo-dialéctica em *weiter leben* de Ruth Klüger

Como observámos, o romance *Suche nach M.* assume-se como um exemplo paradigmático do fenómeno da transgeracionalidade da culpa e dos traumas provocados pelo Holocausto. Embora a segunda geração seja a mais visada, na medida em que os filhos de sobreviventes Ariele e Dani são os protagonistas e depositários dos traumas involuntariamente transmitidos pelos pais, o romance demonstra que o espectro desse evento histórico atinge também a “geração dos netos”. Na verdade, o silêncio imposto por Jakob Scheinowitz não termina no relacionamento que manteve com o filho Ariele; a história parece repetir-se e, como num círculo vicioso, Ariele é acusado pela esposa de se esconder da filha Jael e de lhe transmitir os mesmos sentimentos que lhe haviam sido transmitidos pelo pai:

‘Du machst dich vor deiner Tochter zum Geheimnis. Versteckst, was du denkst, was du machst, wer du warst, was du bist. [...] Du bist ein Fremder für sie. Ariele, du wiederholst an deinem Kind alles, was dein Vater dir antat. [...] Sie weiß nicht, wer du bist. [...] Du kannst dich nicht in anderen finden, Ariele. Wann wirst du endlich verstehen? Du bist wie Jakob Scheinowitz, dein Vater, als lebstest du im Untergrund, verstecktest dich vor der Vernichtung. Auf ewiger Flucht. Unter falschen Namen.’ (SM: 153)

Este confronto com a realidade familiar surge no oitavo episódio do romance, sequência que descreve a perseguição do agente secreto israelita a Sayid, “sein palästinensischer Feind [...] ein Agent auf der anderen Seite” (SM: 147). Apesar de executar todas as tarefas que lhe são atribuídas com o intuito de proteger Israel, Ariele não acredita verdadeiramente no seu trabalho: “[er] zweifelte am Sinn mancher Aktionen, denn einige davon schienen bloß die Möglichkeit zur Verständigung zu verschlechtern, obgleich die Lösung des Konfliktes greifbar wurde” (SM: 148) .

Depois de ter observado a família de Sayid com o objectivo de “incorporar” a figura do inimigo, Ariele chega a uma conclusão que viria a mudar o rumo da sua vida: Sayid, que também havia observado a família Fandler com a intenção de capturar o agente israelita, assume, na verdade, um papel idêntico ao de Ariele, isto é, ambos têm os mesmos desejos e ambições para a sua nação e para o seu povo, ambos, no fundo, buscam o mesmo. Esta constatação de se rever em Sayid (o “outro”, o inimigo), assim como a acusação da esposa que transcrevemos na página anterior, operam uma mudança de atitude em Ariele que decide partir para Viena e procurar Mullemann o que, metaforicamente, representará a procura de si próprio (cf. *supra*, p. 249).

Esta busca, motivada em primeira instância pela ausência de diálogo dos progenitores, tem como alavanca fundamental a figura de Leon Fischer. Esta função de Fischer é revestida de um forte carácter simbólico na medida em que é um indivíduo pertencente à geração dos sobreviventes que proporciona o diálogo intergeracional evitado durante décadas. Através deste diálogo, Fischer preenche algumas lacunas relativas à biografia de Jakob Scheinowitz, acontecimentos que o filho desconhece por completo como, por exemplo, um facto tão simples como as circunstâncias em que o namoro dos pais teve início (SM: 186). A figura de Fischer desempenha também um papel de relevo uma vez que, actuando como uma voz da consciência dos progenitores que sobreviveram à Shoah, reconhece os erros da primeira geração e as consequências que o seu comportamento teve sobre os filhos:

Mit euch sollten alle, die ermordet worden waren, wieder auferstehen [...], in euch wollten wir überleben, wollten wir uns freikaufen von allen Schuldgefühlen gegenüber den Opfern, und haben auf diese Weise die ganzen Rückstände auf euer Konto [...] überwiesen. Wie steht bei Jeremia geschrieben: ‘Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kinder werden davon die Zähne stumpf’. (SM: 188)

Fischer fornece ainda uma solução para o conflito desta geração, uma solução que residirá na confrontação com a história e na rememoração da mesma:

[I]hr [müßt] mit den Hypotheken unseres Erbes leben, aber wenn ihr euch davon befreien wollt, müßt ihr in das Grundbuch der Geschichte schauen. Der einzige Weg aus der Vergangenheit in die eigene Zukunft führt über die Erinnerung. (SM: 188)

Nesta medida, Leon Fischer aconselha Ariele a viajar para Cracóvia e cimentar o conhecimento de si próprio no conhecimento das origens do pai. Fischer adverte ainda o jovem Scheinowiz que se não seguir esta fórmula para chegar ao auto-conhecimento, poderá pôr em risco a sua existência e transformar-se numa entidade desprovida de esperança, tal como os *Muselmänner* nos campos de concentração:

‘Fahr mit mir nach Krakau, sonst wirst du noch wie dieser Mullemann, wirst du eine Gestalt, die sich aufgegeben hat, wie einer von jenen, die wir im Lager Muselmänner nannten, die Todgeweihten, die in Fetzen das Ende warteten und alle Hoffnung aufgegeben hatten.’ (SM: 188s.)

Para além de apontar para uma possibilidade de libertação do processo de transmissão intrageracional dos traumas do passado, a figura de Leon Fischer assume ainda um papel central ao actuar ao nível do desenlace da narrativa: por um lado, reconhece e enuncia a identificação que existe entre os dois protagonistas – “Mullemann ist dir [Ariele] nicht unähnlich [...] wie dieser Mullemann glaubst du, du könntest dich in anderen finden. In fremden Verbrechen suchst du dich” (SM: 187). Por outro lado, aponta o nome de Dani Morgenthau como o rapaz que, em criança e tal como Mullemann, chamava a si a responsabilidade de todos os erros cometidos pelos colegas de escola (SM: 187s.). Esta associação de Fischer conduz ao reencontro dos protagonistas que, em conjunto, procurarão libertar-se do passado. Senão vejamos:

Num momento em que, graças ao envolvimento emocional e físico com Sina Mullemann melhorava a sua condição (com o tempo deixara de cobrir todo o corpo com ligaduras), o Homem-múmia é descoberto e detido pelo comissário Karl Siebert. Depois de assistir à detenção de Dani/Mullemann (SM: 223), Ariei defende-o perante Siebert, afirmando que Mullemann não é um criminoso, mas sim alguém que apenas assume toda a *nossa* culpa (SM: 231) – subentendendo-se aqui a noção de culpa dupla que perpassa o romance: a culpa dos austríacos pela imagem colectiva irreal construída na Segunda República e a culpa pela sobrevivência manifestada pelos judeus.

Karl Siebert ficaria convencido da inocência de Mullemann quando este assume a culpa de um crime cometido nos anos trinta, muito antes do seu nascimento (SM: 233). Juntamente com Ariei, o comissário ajuda a restabelecer o contacto entre Dani e Mosche e Gitta Morgenthau que, já há muito, não sabiam do paradeiro do filho. Durante algum tempo Dani continua a auxiliar Karl Siebert na descoberta de criminosos, recebendo de forma não oficial visitas frequentes dos pais.

Ariei, por sua vez e depois de reencontrar o amigo de infância, regressa a casa para junto da família. Numa carta a Dani dá conta da sua resolução: visitar Cracóvia juntamente com Leon Fischer (SM: 265). Na mesma missiva dá alguns conselhos a Dani, conselhos que podem ser lidos como um monólogo interior onde a figura procura definir o caminho para a própria libertação – procurar o afecto e retirar as ligaduras, isto é, a barreira que, por causa do passado, o(s) afasta do mundo real:

‘Dani! Ich habe beschlossen, sobald dieser Krieg¹⁹ vorbei sein wird, mit Leon Fischer nach Krakau zu fahren [...] Du aber streife erst Deine Wundwindel ab [...] Löse die Binden, entwirre die Verstrickungen. Hast du Angst? Schau dir bei Sina vorbei. Bei ihr konntest Du den Bandagen entkommen, damals [...] Sie ist die einzige, die Dich meint, die nicht Mullemann bestaunt... Du solltest bei ihr untertauchen, solltest Mullemann abwerfen, Dich entpuppen’. (SM: 265)

¹⁹ Presume-se que se trata da Primeira Intifada palestina travada em Dezembro de 1987.

No final do romance Dani deixa o posto de polícia onde viveu durante algum tempo e parte sem que o comissário Siebert se oponha. Aliás, Karl Siebert nega saber quem é Mullemann, como ele verdadeiramente se chama e quem são os seus pais – dando-lhe, assim, a oportunidade de começar de novo, talvez junto de Sina Mohn (SM: 268s.)

A abertura ao diálogo intergeracional operada pela figura de Leon Fischer, facto que terá contribuído para o apaziguamento dos traumas e para o desejo de reconstrução identitária dos protagonistas, é um gesto que simbolicamente representará o final do tempo de luto, manifestado por outros indivíduos sobreviventes do extermínio nazi. Prova disso é vasta bibliografia de cariz autobiográfico publicada durante os anos noventa que, através de formas mais ou menos ficcionalizadas, procurou quebrar o silêncio de décadas e, finalmente, verbalizar as memórias e a percepção de cada indivíduo relativamente ao Holocausto e à vida depois dele. Nestes textos, a problemática do silêncio imposto à geração dos filhos é assumida e, em alguns casos, tal atitude é reconhecida com um erro. Ruth Elias, por exemplo, no romance *Die Hoffnung erhielt mich am Leben* dedica aos netos as memórias que nunca teve coragem de narrar aos filhos e assume que tal atitude terá sido um erro: “Opa und ich begingen in der Erziehung Eurer Väter den großen Fehler, daß wir ihnen unsere Vergangenheit nichts erzählen wollten” (Elias, 1998: 8).

Assim, fazendo uso da linguagem como forma de catarse para a resolução dos seus traumas, muitas foram as vítimas da violência nazi que verbalizaram o seu trajecto biográfico e assumiram um confronto com a dor. Depois de décadas onde a incapacidade de pensar, reflectir ou falar sobre o ocorrido fez parte da vivência destes indivíduos, enfrentar os medos e os fantasmas do passado através da escrita pode ser interpretado como uma forma de exorcismo contra os próprios receios e traumas não superados. A mãe do autor, Schoschana Rabinovici, assim como a acima referida Ruth Elias, são apenas dois dos muitos exemplos de sobreviventes que, não se dedicando profissionalmente à escrita,

buscaram na redacção das suas memórias uma forma de libertação dos seus traumas e das memórias sombrias do passado²⁰.

Gostaríamos agora de tecer algumas considerações sobre um outro exemplo da *Holocaustliteratur* da primeira geração que, pelo seu carácter particular, nos permitirá estabelecer alguns paralelismos que, no contexto deste trabalho, concorrem para a consolidação da tese de que o Holocausto é um fenómeno de carácter transgeracional. Referimo-nos ao romance autobiográfico *weiter leben*²¹ da autora judia Ruth Klüger²².

Quando confrontamos o texto de Klüger com outros enunciados autobiográficos produzidos por sobreviventes, verificamos que *weiter leben* vai para além da necessidade terapêutica ou do percurso de autognose que referimos anteriormente. Mais de que a superação de uma crise pessoal, este romance ambiciona chegar ao diálogo com diferentes interlocutores. O romance pode, por isso, ser interpretado como uma terapia conjunta onde é objectivo

²⁰ Esta atitude corrobora o pressuposto defendido por Carsten Wum, no artigo “Autobiographik”, que aponta a redacção de um texto autobiográfico como uma forma de resolução e superação de crises pessoais: “Autobiographisches Schreiben [ist] ein wirksames Mittel zur Krisenbewätigung [...]. [Es ist] viel besser mit traumatischen Erlebnissen umzugehen, wenn man sich gleich mit ihrer Strukturierung zu einem Text befaßt.” (Wum, 2000: 241s.)

²¹ Não é objectivo deste excurso proceder a uma análise aprofundada do romance *weiter leben*. Este é um texto central no que concerne à temática da representação do Holocausto, encontrando-se, por isso, amplamente estudado e documentado em diversas fontes tais como, entre outras, Angerer, 1998: 62-83; Heidelberger-Leonoard, 1996; Lühe, 1997: 29-46; Simões, 2001: 73-90 ou Šlibar, 1994: 337-354.

²² Filha de pais judeus, Ruth Klüger nasceu a 30 de Outubro de 1931 na cidade de Viena. Aos oito anos de idade perdeu o pai, capturado pelos nacional-socialistas aquando de uma tentativa de fuga de França para Itália. Klüger permaneceu na capital austríaca até aos onze anos de idade, altura em que foi deportada para Theresienstadt. Seguiu-se a transferência para Auschwitz-Birkenau e, por fim, para Christianstadt, de onde conseguiu fugir juntamente com a mãe e com uma irmã adoptiva. Em 1947 a família partiu para Nova Iorque. Klüger permaneceria nos E.U.A. até 1988, ano em que regressou à Alemanha para, durante dois anos, dirigir o Centro Californiano de Estudos na Universidade de Göttingen. Foi neste período que Klüger decidiu escrever as suas memórias. *Weiter leben*, o resultado desta decisão, foi objecto de uma recepção entusiástica que caracterizou o livro como único na literatura do Holocausto. O texto, que tem vindo a ser objecto de tratamento em diversos estudos académicos, viu ainda a sua canonização através da adopção nos currículos escolares. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto* é o título da versão em Português do Brasil, publicada em 2005 pela Editora 34.

encontrar uma nova linguagem para um discurso sobre Auschwitz, um discurso através do qual judeus de diferentes gerações, assim como não-judeus se possam escutar mutuamente, aprender em conjunto e aceitar as suas diferenças (Heidelberger-Leonard, 1996: 42). Irmela von der Lüche não diverge desta interpretação e descreve o romance como uma tentativa da autora dialogar, não consigo própria, mas com os leitores. No romance prevalece, acima de tudo, um interesse no diálogo e na comunicação e, por isso, Lüche define *weiter leben* como uma “confrontação narrativo-dialéctica” (Lüche, 1997 : 35). Esta intenção encontra-se patente na seguinte interpelação da autora que, enfatizando a necessidade de diálogo entre as vítimas do Holocausto e as restantes pessoas, coloca a seguinte questão: “Doch wenn es gar keine Brücke gibt von meinen Erinnerungen zu euren, warum schreib ich das hier überhaupt?” (WL: 110). Do outro lado da ponte que Klüger pretendeu erigir, podemos situar o romance *Suche nach M.*, que poderá ser lido como o resultado da partilha de memórias²³ que se articulam, complementam e se assumem como referencial de um fenómeno capaz de se perpetuar através das gerações.

Ruth Klüger publicou *weiter leben* em 1992 e Doron Rabinovici publicou *Suche nach M.* em 1997. Na mesma década vieram a público dois romances de autores de ascendência judaica onde Viena é cenário de fundo e onde duas crianças – “Ruth” (WL) e “Dani” (SM) – parecem partilhar os mesmos sentimentos de frustração e confusão relativamente ao ambiente que as rodeia. A perspectiva de cada uma destas figuras (enquanto crianças) emana de momentos históricos diferenciados: Ruth pertence à “primeira geração” e verbaliza as suas percepções a partir da década de 1930; Dani, uma criança da “segunda geração” de sobreviventes, observa o mundo a partir dos anos sessenta. Distam, portanto, cerca de trinta anos, o mesmo tempo que separa o nascimento dos seus autores,

²³ Referimo-nos às diferentes tipologias de memória: as memórias individuais (formadas a partir das relações estabelecidas por esta geração nos “grupos-nós” mais restritos, como a família), a memória comunicativa/social (narrativas do passado transmitidas em contexto intrageracional) e a memória cultural (transmitidas através de um conjunto de símbolos que representam ou preservam as imagens do passado) (Cf. Intr., p. 15-42).

porém, muitos dos conteúdos debatidos aproximam-se de tal forma que parece que o tempo parou e que as memórias são as mesmas.

Verifica-se que o silêncio, o medo, os traumas e a morte atravessam gerações e o peso que detinham no contexto sociopolítico da Áustria na década de trinta permanece inalterado décadas mais tarde. Em alguns aspectos a perspectiva da criança Ruth parece não divergir do olhar de Dani e ambos percebem alguns conceitos ou ideias – como a morte, por exemplo – como se fossem figuras contemporâneas.

No texto de Ruth Klüger o conceito de “morte” surge de forma constante, assumindo-se como parte integrante do devir emocional de um Eu-narrador cujo pensamento se arrasta entre o passado marcado pelo sofrimento e um presente que, volvido quase meio século, continua a ser ensombrado pelas vivências da infância. O texto desenvolve-se em torno deste processo de recordação e reprodução dos acontecimentos marcados pela ideia de “morte” e, paralelamente, evolui para uma reflexão sobre as consequências que a experiência passada tem vindo a exercer sobre a vida até ao momento presente. É numa dialéctica constante que o Eu-protagonista do romance é dividido em dois estratos, duas temporalidades ou ordens temporais – *Zeitschaften*²⁴ (WL:116) – sempre com o fito de objectivar o modo como a recordação do passado influi na vida presente, no modo como a narradora interage com o mundo, com as pessoas e as coisas que a rodeiam.

Weiter leben começa com a seguinte afirmação: “Der Tod, nicht Sex war das Geheimnis, worüber die Erwachsenen tuschelten, wovon man gern mitgehört hätte” (WL: 11). Fazer uso do lexema “morte” como elemento de abertura de um livro que pretende reflectir sobre a experiência do Holocausto não é nada de invulgar; contudo, esboçar uma relação dicotómica com a palavra “sexo” revela

²⁴ Apesar do *corpus* textual de *weiter leben* remeter o leitor para cinco lugares concretos (Wien – Die Lager – Deutschland – New York – Göttingen), na perspectiva da protagonista do romance todos estes lugares encontram-se de alguma forma associados à ideia de aprisionamento. Por isto, as memórias da autora não dizem respeito às estações que percorreu ao longo do seu percurso biográfico, mas sim ao tempo, às ordens temporais que demarcam esses momentos: “Ihre Erinnerungen seien denn auch weniger an Ort und Ortschaften, eher schon an ‘Zeitschaften’ gebunden, ‘an Ort(e) in der Zeit, die nicht mehr ist’” (Lühe, 1997 : 35).

logo à partida uma atitude provocatória que desperta o leitor para uma escrita divergente dos “padrões normais” de escrita sobre a Shoah. Auschwitz provocou esta divergência; Auschwitz alterou a ordem normal das atitudes. Escutar secretamente conversas sobre sexo, sobre o princípio da existência humana é uma atitude própria de um ser humano em pleno despertar para a vida. Todavia, o despertar da Eu-narradora foi diferente: numa altura historicamente conturbada, o assunto na ordem do dia e “preferido” pelas crianças era a morte e não a vida.

No romance de Rabinovici verifica-se que, embora o cenário de perseguição e de violência não faça parte do quotidiano dos filhos de sobreviventes do Holocausto nazi, estes continuam a observar a morte como motivo de interesse, na medida em que Auschwitz, a par das questões sexuais, é um tabu envolto em silêncio que se pressente nas atitudes dos mais velhos. Dani Morgenthau partilha com a pequena Ruth os mesmos sentimentos, observa a morte como um mistério envolto em segredos e enigmas que ninguém quer esclarecer e cresce e forma a sua identidade com base na intuição e imaginação de eventos do passado, prevalecendo na sua percepção a ideia de que a morte é tão ou mais fascinante do que os segredos da sexualidade:

Bereits mit acht Jahren [...] wußte er von den Verbrechen der Massenvernichtung, bezweifelte er keineswegs, daß sie stattgefunden hatten, insgeheim aber, daß Papa, Mutti und Oma dabeigewesen sein konnten. Dies war ihm ein Rätsel, das nicht unähnlich den vielen sexuellen Geheimnissen schien. (SM: 32)

Nenhum dos textos descreve Auschwitz, Klüger por opção²⁵, Rabinovici porque não o viveu²⁶. Como elemento da segunda geração, o seu conhecimento

²⁵ A este respeito a autora assume peremptoriamente: “Ich schreibe von unserem Erinnern an das Vergangene und muß nicht wiederholen, was schon geschrieben ist. [...] Ich muß nicht noch einmal schlecht das machen, was Primo Levi so gut gemacht hat. Mein Buch ist ein Buch der 90er Jahre. Je mehr Zeit vergeht, desto weniger wird es nötig sein, diese Details zu beschreiben.” (“Ich komm nicht aus Auschwitz her, ich stamm aus Wien”, entrevista dirigida por Klaus Naumann, parcialmente citada em Angerer, 1998: 64.)

²⁶ Como já referimos anteriormente, a escrita dos autores pertencentes à chamada *junge jüdische Literatur* não se caracteriza pelo gesto de testemunho, mas pela intenção de recuperar este episódio da história familiar e nacional e, a partir daí, textualizar os vários aspectos que constituem a identidade da segunda

empírico é o da realidade pós-Shoah. O autor consegue, contudo, apresentar um quadro exemplar de atitudes e de comportamentos não só da sua geração, mas também da primeira geração de sobreviventes e de todo o seu universo de frustrações e receios. Tonja Kruzki, Jakob Scheinowiz e Mosche Morgenthau, enquanto representantes da primeira geração de sobreviventes, assumem uma série de papéis, cujo carácter exemplar, se estende a toda uma geração de indivíduos: os traumas do passado e as repercussões do sentimento de culpa pela sobrevivência, a dificuldade em lutar por uma normalização, o corte com a cultura judaica e inerente incerteza identitária, os conflitos familiares provocados pelo passado e a incapacidade de lidar com o mesmo, são questões que, como vimos, são enunciadas no texto de Rabinovici.

Doron Rabinovici dá igualmente particular ênfase às dificuldades da segunda geração em consolidar a sua identidade num ambiente familiar mutilado pelo passado. Através das figuras de Arie Scheinowiz, Dani Morgenthau/ Mullemann, Navah e Jael Bein são representadas o conjunto de questões que afectam os indivíduos da segunda geração, nomeadamente, a procura da identidade, a transmissão do sentimento de culpa pela sobrevivência dos pais, a herança do trauma e da culpa, o silêncio ou transmissão fragmentada da história pessoal dos pais, a noção de que se assume um papel de reencarnação dos antepassados, a redescoberta da cultura judaica, a necessidade de responsabilização social e política pelo ocorrido e a possibilidade de superação do passado e de normalização. Alguns destes aspectos são, de forma mais ou menos directa, também tematizados no texto de Klüger que, embora pertença à chamada “primeira geração” de autores, passou pelo processo de discriminação e deportação enquanto criança e, por isso, a noção de um “silêncio misterioso” em torno de um conjunto de acontecimentos, as omissões da mãe, a incerteza relativamente às origens e, por conseguinte, também relativamente à própria identidade, podem ser igualmente assinaladas.

geração de judeus, uma identidade absolutamente marcada e definida pelas histórias de sobrevivência da geração anterior (cf. *supra*, parte II, p. 198).

Não obstante a diferença de idades e experiências reais de cada um dos autores, constata-se que muitos dos sentimentos verbalizados são, de facto, idênticos, principalmente se compararmos a perspectiva da criança “Ruth” e a perspectiva de “Dani”. Toda a infância de ambas as figuras é pautada pelo conceito de desajustamento. Dani deve integrar-se na sociedade vienense, contudo não deve esquecer o passado trágico dos pais, factor que impede a integração exigida pelos progenitores. Ruth também não se sente integrada no sítio onde habita; embora tenha nascido em Viena²⁷, não se identifica com a nacionalidade austríaca. Viena é, sim, o mundo dos seus pais – fútil, mesquinho, superficial e assente na fachada, tal como é descrito nos textos de Arthur Schnitzler (WL: 29) –, é ainda a prisão da qual não conseguiu fugir²⁸ e onde desde cedo aprendeu que há sítios onde não lhe é permitido estar²⁹.

Da mesma forma que Ariele (o outro representante da segunda geração em *Suche nach M.*) não conhece a religião judaica, isto é, as raízes culturais que definiram a cesura histórica que afectou a sua família, também a jovem Ruth foi vítima de deportação desconhecendo qualquer princípio religioso. Na realidade, foi em Theresienstadt que Ruth aprendeu a “ser judia” ao travar conhecimento com Leo Baeck (WL: 150), um rabino e filósofo que lhe mostrou o Antigo

²⁷ Heiderberger-Leonard defende que uma actual ligação da autora à Áustria, ou mesmo à Alemanha onde viveu algum tempo após a libertação do Nazismo, assentará mais numa base cultural do que propriamente afectiva. Os primeiros contactos com a literatura alemã ocorreram já nos Estados Unidos e por razões profissionais: “Die deutsche Sprache ist nach manchem Umweg zu ihrer Heimat geworden, eine mobile Heimat zumal, die sich in den Vereinigten Staaten transportieren ließ und die sie von dort aus neu entdecken konnte” (Heiderberger-Leonard, 1996: 57).

²⁸ Cf. “Dieses Wien, aus dem mir die Flucht nicht geglückt ist, war mein Gefängnis, mein erstes, in dem ewig von Flucht, das heißt vom Auswandern, die Rede war.” (WL: 26)

²⁹ Cf. “Ich darf schon mit sieben auf keiner Parkbank sitzen.” (WL: 59)

Recentemente, numa entrevista conduzida por Martin Doerry, a autora reafirma de forma acutilante esta sua atitude de repúdio pela capital austríaca: “Vienna reeks of anti-Semitism. For me every cobblestone in Vienna is anti-Semitic [...] I did a guest professorship there. It was very unpleasant. The people I had to work with were awful. [...] Vienna will never be rid of anti-Semitism. I have the feeling the city doesn’t even want to be. When I got the invitation to go there, I couldn’t help thinking: “This is the university where your father studied.” And the first few weeks I was there, I couldn’t shake of the feeling that my father was standing behind me. I kept asking myself what he would have said if he had been there. And after a few weeks I knew what he would have said: “You are pretty stupid to have come here” (Doerry, 2006).

Testamento e ensinou que todo o percurso judaico ao longo dos séculos deve ser entendido como uma herança e, por isso, parte integrante da identidade de cada um dos prisioneiros: “Wenn ich mir heute die unbeantwortbare Frage vorlege, wieso und inwiefern ich Unglaubliche überhaupt Jüdin bin, dann ist von mehreren richtigen Antworten eine: Das kommt von Theresienstadt, dort bin ich es erst geworden” (WL: 155). A ausência de caracteres identificativos (com a cidade onde habitou, com os princípios da “sua” religião ou com a própria mãe, que se demonstrava incapaz de transmitir-lhe afecto) conduziu ao sentimento de disforia que caracteriza o texto de Ruth Klüger, sentimento despoletado essencialmente por uma identidade não definida, por falta de instâncias socializadoras e de reforços positivos, indispensáveis à formação equilibrada de um indivíduo.

A relação entre judeus e não-judeus ocupa um lugar igualmente central nos textos destes autores. O texto de Ruth Klüger assume-se como uma reflexão sobre o presente e sobre a importância do passado nesse mesmo presente. Para tal a autora procura desligar-se dos momentos traumáticos e dirige-se a Christoph, figura exemplar de todos os não-judeus, abrindo assim uma oportunidade de diálogo com os *Täter*, sintoma de uma necessidade de normalização muito comum junto da segunda geração. A Eu-narradora defende que a sua escrita intenta dirigir-se a todos aqueles que não se identificam com as vítimas e que também não se conseguem identificar com os criminosos: “Anders gesagt, ich schreibe es für Deutsche” (WL: 213), povo com quem mantém um relacionamento que descreve através da imagem de um cordel gasto pelo tempo e coberto de nós: se não for usado com cuidado pode partir (WL: 320). Assim, encontramos em *weiter leben* um discurso que revela esse cuidado e que relativiza o papel violento do povo alemão-opressor mostrando, por exemplo, uma *SS-Frau* que evitou a sua morte nas filas de selecção.

Doron Rabinovici abre a mesma oportunidade de diálogo com os *Täter* e atribui a figuras não-judaicas a possibilidade de superação do passado. Por um lado, temos a figura do comissário Karl Siebert que apoia a decisão de Mullemann de deixar as instalações da polícia e recomeçar uma vida nova. Por outro, Sina Mohn, ao assumir os seus crimes, a sua culpa, representa a possibilidade de aproximação e de simbiose entre judeus e não-judeus e chama a si o papel de

salvar Dani e de o libertar do peso do passado. Embora o romance tenha um final aberto, presume-se que será junto desta figura que Dani irá encontrar a sua identidade e, a partir daí, dar continuidade às histórias de Mosche Morgenthau: “Es war einmal ein kleiner Junge, und der hieß Dani...”

1.2. A dimensão do sonho e da fantasia em *Paul Schatz im Uhrenkasten*

1.2.1. Apresentação do romance

Paul Schatz im Uhrenkasten (2000) é o segundo romance³⁰ publicado pelo autor alemão Jan Koneffke e assume-se como a obra que viria a trazer maior notoriedade ao escritor junto do público³¹. Este romance autobiográfico é dedicado a Eva-Maria Koneffke, tia do autor cuja biografia inspirou a criação do personagem “Paul Schatz”, o protagonista.

³⁰ Antes da publicação de *Paul Schatz im Uhrenkasten*, Jan Koneffke publicou duas obras em forma de prosa: a narrativa breve *Vor der Premiere* (1988) e o romance *Bergers Fall* (1991), textos que, quando comparados com o romance que agora analisamos, possuem uma moldura narrativa muito mais breve. Concentrando-se exclusivamente na análise dos estados psicológicos dos respectivos protagonistas, o tempo da narrativa no texto de 1988 é reduzido a um dia e no romance de 1991 a acção prolonga-se apenas por algumas semanas. *Paul Schatz im Uhrenkasten*, como veremos, atinge um horizonte temporal mais alargado na medida em que é narrado todo o percurso biográfico do protagonista. Nele são descritos também alguns episódios de outras personagens que se relacionam mais estreitamente com o personagem principal. Para além disso, este romance distingue-se também da prosa anterior pela escolha de um cenário histórico real que influencia e determina a evolução da acção do romance.

Jan Koneffke fez as suas primeiras incursões na literatura através da poesia, tendo sido esta a forma de expressão que, primeiramente, lhe trouxe o reconhecimento da crítica. Quando questionámos os motivos da escolha deste género (o romance) para verbalizar a história de “Paul Schatz”, o autor afirmou que o passar do tempo e a experiência individual exigem formas mais amplas para que o sujeito consiga transmitir a sua mensagem: “Ich glaube, dass die Lyrik eine Gattung für die Jugend ist! Aber die Ausnahme bestätigt die Regel, und es gibt auch Autoren, die dem widersprechen. Aber ich glaube, es hat mit den starken jugendlichen Affekten zu tun, also die jugendlichen Gefühle sind ungeheuer stark und der poetische Ausdruck ist natürlich sehr stark an die Affekte gekoppelt. Im traditionellen Sinn ist die Lyrik ein unmittelbarer Ausdruck als eine sehr affektive Besetzung einer Welthaltung. Und das ist in der Jugend viel stärker als in der mittleren oder späteren Zeit eines Individuums, weil dort etwas anders zutrifft, und das ist die Erfahrung. Und die Erfahrung geht über größere Zeiträume, und die größeren Zeiträume sind nun wiederum die Bedingung für Epik. Entweder hat man ein intensives Erlebnis hinter sich, oder schon einen klaren Blick mit 24, wie zum Beispiel Thomas Mann in “Buddenbrooks” hatte – und er ist eben die große Ausnahme. Aber normalerweise kriegt man diesen klaren Blick erst, wenn man ein bestimmtes Alter erreicht hat. Mit Poesie kann man dann vielleicht ein wunderschönes Gedicht über das Älterwerden, über Erfahrungsreichtum schreiben, aber wenn man es wirklich erzählen will, dann braucht man die große und lange Form.” (Entrevista “Viena, 06.05.2007”, Anexo 4)

³¹ Em Dezembro de 2000 o romance ocupava o lugar cimeiro da tabela de obras recomendadas pelos críticos literários de diversos jornais e revistas. Veja-se, por exemplo, a revista *Literaturen* (12.2000) ou os jornais *Wiesbadener Kurier* (08.12.2000) e *Nordsee-Zeitung* (07.12.2000).

O romance em apreço foi considerado pela crítica literária um exemplo da “literatura de memória nacional-socialista” (Riedler, 2000) que, para além de reconstruir o horror do período nazi a partir da perspectiva de uma criança *Mischling*, apresenta ainda apontamentos de momentos fundamentais da história alemã do século XX, nomeadamente a República de Weimar, o Terceiro *Reich* – momento central do romance –, o ano de 1968 e a Reunificação da Alemanha.

O protagonista é filho do “judeu e desprezível pintor de placas Joseph Schatz” (PS: 13) e da cristã Eva Haueisen, que morre quando Paul é ainda criança, sob circunstâncias muito duvidosas que serão esclarecidas apenas no final do romance. Paul cresce junto da família materna com o austero avô Karl Haueisen, a severa tia Elsa e a empregada doméstica Ida, a quem chama “tia emprestada” [Nenntante], no Scheunenviertel berlinense, quarteirão situado a norte da Alexanderplatz onde viviam elementos da pequena burguesia, proletariado e imigrantes judeus oriundos de leste (estes últimos desprezados não só pelos alemães, como também pelos judeus alemães assimilados).

Paul Schatz im Uhrenkasten é um romance fechado, cujo tempo da diegese percorre cerca de setenta anos: começa em 1928, quando o personagem principal tem seis anos de idade e termina em 1999, quando este morre. A estrutura do romance é composta por três partes:

Enunciada a partir de uma perspectiva narrativa de terceira pessoa, a primeira parte descreve ao longo de trinta e sete capítulos a vida do protagonista, o pequeno e orfão Paul Schatz, e o relacionamento excepcional com o avô Karl Haueisen no Scheunenviertel berlinense dos anos vinte. Termina com o capítulo autónomo “1968”, momento em que surge um Eu-narrador, uma criança de oito anos de idade que visita o tio Paul em Quedlinburg pela primeira vez.

A segunda parte do romance é composta por dezoito capítulos e acompanha o percurso de Paul em Quedlinburg, num momento em que procura escapar à perseguição nazi, primeiramente buscando refúgio em casa do tio-avô Max Haueisen, depois e durante três anos, escondido num esconderijo na floresta. À semelhança da primeira parte, a segunda parte termina com um capítulo autónomo intitulado “1968/1974/1982”, no qual o mesmo Eu-narrador descreve o seu relacionamento com o tio Paul ao longo dos anos.

Na terceira parte, terminada a guerra, encontramos a personagem central em idade adulta. Paul regressa ao Scheunenviertel e busca um motivo para a morte misteriosa da mãe. O círculo fecha-se com o capítulo autónomo “1999”, ano da morte de Paul Schatz e última visita do Eu-narrador a Quedlinburg para o funeral do tio.

O romance em análise é estruturado de uma forma muito particular na medida em que no mesmo *corpus* textual são narradas duas histórias paralelas que, embora situadas em estratos temporais diferenciados, se intersectam e completam, sendo que será neste processo dialéctico de partilha que o protagonista encontrará um sentido para o seu percurso biográfico. Assim, numa análise dos estratos espaço-temporais podemos afirmar que o período nacional-socialista dirá respeito ao primeiro estrato temporal, em torno do qual se desenvolve o romance. Ao nível do espaço temos, como pano de fundo, a cidade de Berlim: a casa do avô Haueisen e as ruas do Scheunenviertel; num momento posterior do romance, temos a cidade de Quedlinburg: a casa do tio Max, a biblioteca do castelo e o esconderijo na floresta. Por fim, assistimos ao regresso a Berlim, cidade destruída pela guerra. São percorridos, portanto, cerca de vinte anos da vida de Paul Schatz. No que concerne à perspectiva narrativa, este primeiro estrato é narrado na terceira pessoa.

O segundo estrato temporal tem início no ano de 1968, momento em que é trazido um novo protagonista ao texto: um sobrinho de Hannah, esposa de Paul Schatz que, narrando na primeira pessoa, descreve essencialmente a sua relação com o protagonista da *outra história* do romance. Para além dessa função, este sobrinho, cujo nome nunca é enunciado mas que podemos relacionar com o autor empírico do romance (cf. *infra*, p. 288), narra a sua própria história individual, dando conta da sua evolução enquanto indivíduo ao longo dos anos e apresentando, de forma sucinta, um retrato da R.F.A. e da R.D.A. do pós-guerra. No final da vida de Paul, assume os afectos que o ligam àquela figura.

Com o intuito de clarificar a articulação entre as diversas figuras, o espaço e o tempo do romance, elaborámos o seguinte esquema:

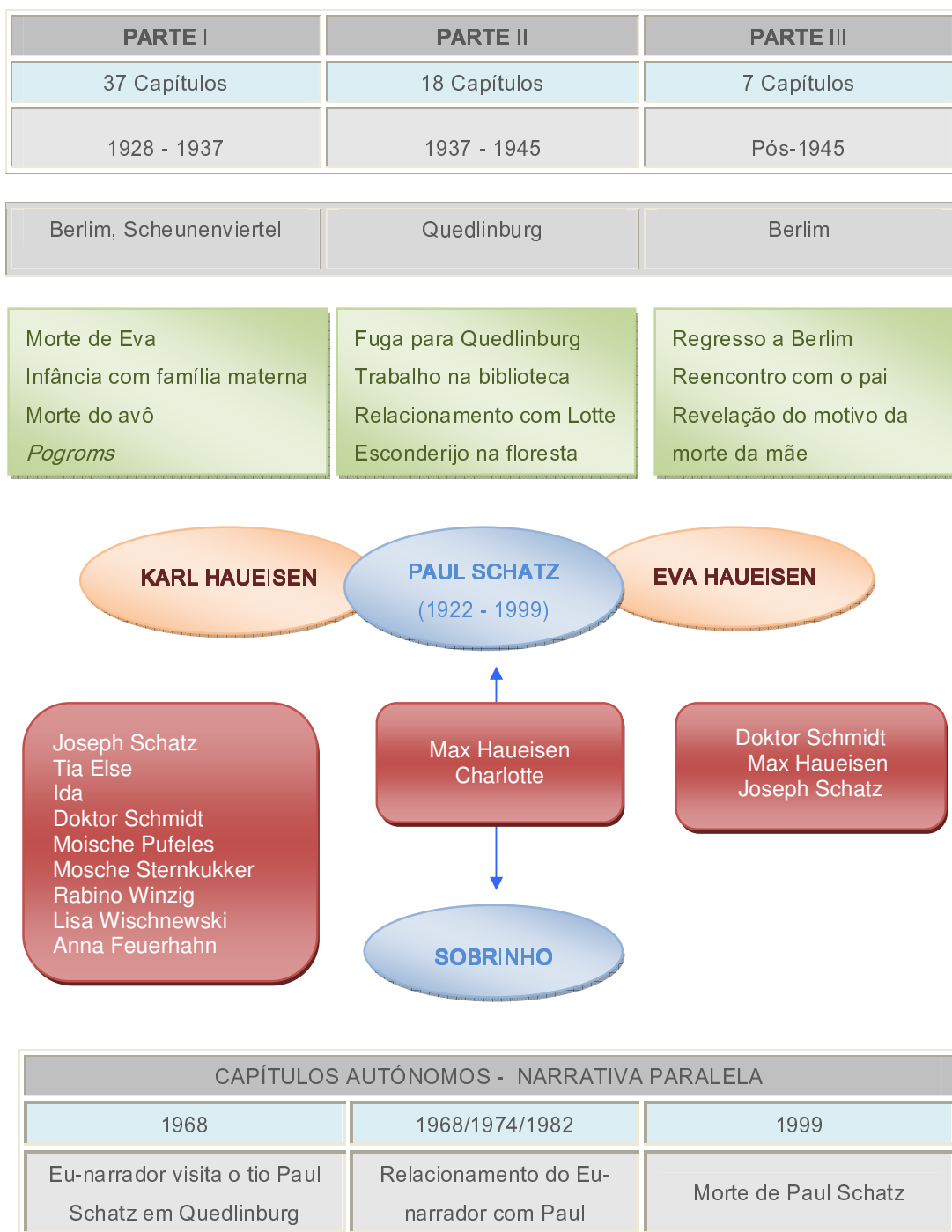


Fig. 5: Estrutura e figuras do romance.

O romance *Paul Schatz im Uhrenkasten* inicia *in medias res*. O primeiro capítulo, de apenas uma página, lança uma série de questões que provocam um efeito de estranheza no leitor e que o conduzem para um mundo imaginário:

Verstellte Großvater Haueisen einen Uhrenzeiger? Hockte er im Erdinnen am Schaltpult mit blinkenden Lampen und zweihundertdreißig exakten Uhren und zettelte Revolutionen an? Streichelte er seinen Bart, Karl Haueisen, der Logenmeister, Antisemit und Rechnungsrat im Reichpostministerium und Hitlerhasser gewesen war?

Bediente Großvater Haueisen in seiner schalldichten Kammer mit Pritsche und Hollerithmaschinen, die Lochstreifen ausspuckten, Meßskalen, bebenden Zeigern in schwarzem und rotem Bereich, einen Hebel und rettete seinen Enkel? (PS: 9)

Neste primeiro capítulo o leitor é confrontado com um mundo diferente, estranho, surreal e que sugere a descrição de uma visão, de um sonho ou de uma fantasia. A voz do narrador mistura-se com a voz do protagonista, num discurso que insinua ou a presença de uma perspectiva infantil ou uma visão alucinada de uma personagem. Imediatamente no capítulo seguinte o estilo torna-se mais sóbrio e equilibrado e é descrita uma das personagens centrais do romance: o avô Karl Haueisen, oriundo de uma família de relojoeiros e colecionador devoto de relógios. Neste capítulo é ainda feita a primeira alusão à mãe de Paul, no pretérito, o que antecipa uma provável ausência:

Und Paul dachte an seine Mutter... sie hatte Haar, das aus Feingold war und glimmerte, und eine behutsame Hand, weicher als Pferdeschnauze. (PS: 11)

A razão para a ausência da figura materna e a existência de um conflito entre a mãe e o avô são enunciadas no capítulo seguinte:

Pauls Mutter starb als er 6 war und er mußte sich von seiner strengeren Tante erziehen lassen. [...] Manches konnte Großvater Haueisen seiner

Tochter nicht vergessen. Sich mit einem Juden einzulassen und schwanger zu werden – das war Verrat! Im Reichpostministerium, wo er Rechnungsrat war, blieb seine Schmach kein Geheimnis. Wer Haueisen nicht verletzen wollte, sprach von einem Schicksalsschlag. Andere haßten Haueisen, der seiner Tochter keinen Abort hatte machen lassen. [...] Vor einem deutschnationalen Rechnungsrat, der Rassenschande in seiner Familie nicht verhinderte, konnte man keinen Respekt haben. Monate vergingen, bis Haueisen seine Niedergeschlagenheit abwarf. Nein, er verzieh seiner Tochter nicht. Und wenn sie mit dreißig starb, war das beinahe eine Gnade. (PS: 12)

Apesar dos constrangimentos e da dificuldade em lidar com o facto de a filha ter casado com um judeu, é Karl Haueisen quem assume a educação da criança quando Eva morre “aus Empfindlichkeit” (PS: 12). Karl vivia no mesmo prédio que o genro Joseph Schatz, com quem se relacionava de forma pouco amistosa: “Begegnete er Pauls Vater, spuckte es aus” (PS: 13). Joseph, porém, nunca reagia às provocações do sogro e retirava-se sempre com uma vénia, o que acentuava a ira do velho Haueisen. Paul cresceu a ouvir a família materna descrever o pai como um judeu repugnante que escondia sempre alguma coisa e como um quebra-corações (PS: 13), acusações que Paul nunca contrariava pois, à imagem do avô, queria ser maçã e trabalhar para o *Reich*. A criança desejava ainda não descender daquele pai (judeu), nem ter herdado o seu cabelo louro nem os seus olhos azuis (PS: 13) – uma clara ironia face ao estereótipo da pretensa fisionomia ariana.

À noite, sozinho na cama, o pequeno Paul debatia-se com a questão “Warum lebte seine Mutter nicht mehr?” e interrogava-se porque é que ninguém lhe contava porque é que a mãe tinha morrido (PS: 14). Antes de adormecer, Paul recordou a última vez que vira a mãe: num dia de Inverno despedira-se dele com um beijo e um abraço e prometera regressar com um brinquedo. Mas a mãe nunca mais voltou e o pequeno questionava os adultos: “Findet Mutter mein Spielzeug nicht?” (*idem*). É a partir deste momento que Paul entra (procura refúgio?) num mundo de fantasia, do qual provavelmente nunca viria a sair durante toda a sua vida. Com um telescópio – dado pela tia, como sendo o

brinquedo que a mãe teria escolhido – Paul aprendeu a olhar o céu e a procurar a mãe que, no meio de uma constelação de estrelas, olhava pelo filho:

Und Tante Else meinte, sie sei im Himmel, wo man besser lebe als im Scheunenviertel, und mit diesem Fernrohr werde Paul sie am Himmel entdecken [...] ‘Eine Sterne ist sie, eine leuchtender Stern’, echote Pauls Nenntante. (PS: 15)

Depois de perder a mãe, Paul enfrenta a sua segunda perda: no dia da *Machtergreifung* de Hitler (30.01.1933), Karl Haueisen morre. A morte do avô e os acontecimentos históricos são descritos através de uma linguagem muito própria, como se se tratasse de uma história infantil e de personagens de um conto: “Und Karl Haueisen hauchte sein Leben aus, als Holzoma Hinderburg Holzteufel Hitler zum Reichkanzeler ernannte und Hitlers Stimme im Radio schlepperte” (PS: 21). No sétimo capítulo do romance este tipo de discurso mantém-se, reencontrando o leitor uma sequência narrativa mais breve onde, à semelhança do capítulo inicial, se assiste à descrição das acções da figura do avô³². Paul acredita veementemente que o avô tem poder para mudar os ponteiros dos seus 230 relógios, retroceder no tempo e remediar todo o mal (a ascensão de Hitler ao poder e a discriminação dos judeus):

Als er tot war, verstellte Großvater Haueisen einen Uhrenzeiger – und Holzoma Hinderburg berief Holzteufel Hitler nicht zum Reichskanzler. Es wagten sich keine SA-Leute ins Scheunenviertel, um Steine in Mosche Sternkukkers Buchladen zu werfen. Und es kam zu keiner Razzia, bei der man einen Haufen Menschen im Grenadierstraßenhof zusammentrieb und beschimpfte und ruppig anfaßte. Und niemand pinselte weiß an Puferles Eierladen: ‘Kauf nicht bei Juden’. Und Mosche Sternkukker hockte nicht weinend in seinem Laden zwischen Glasscherben. Frau Feuerhahn versteckte sich nicht eine Woche im Keller mit blauen Flecken an Armen und Beinen und verschollem Gesicht. (PS: 26)

³² A questão do discurso, que em alguns passos é enunciado a partir da perspectiva infantil e ingénua do protagonista, será tratada no subcapítulo 1.2.2, p. 276-285.

Depois de uma série de *Pogroms* e da deportação dos judeus do Scheunenviertel, em 1937, Else decide enviar Paul para junto do tio-avô Max Haueisen (PS: 139), homem determinado, de formação humanista e bibliotecário em Quedlinburg, na região de Harz, no Estado de Sachsen-Anhalt. À semelhança do irmão Karl (seguidor do ideário anti-semita, mas um “Hitlerhasser”), Max Haueisen é também um firme opositor ao regime nazi. Max e o falecido irmão Karl não se relacionavam há alguns anos, desde o falecimento de Eva. Quando Karl proibiu o genro de estar presente no funeral da própria esposa, Max interveio a favor de Joseph Schatz. Acusou ainda o irmão de ser um criminoso, não sendo, porém, reveladas as circunstâncias desse crime: “Du bist ein Verbrecher. Was du von deiner Tochter verlangt hast, verzeih ich dir nie!” (PS: 141).

No último capítulo da primeira parte surge uma sequência narrativa que não é numerada mas intitulada “1968” (PS: 153). Aqui dá-se o início de uma narrativa paralela onde surge um Eu-narrador, um sobrinho-neto de Paul Schatz que viaja para Quedlinburg na companhia do pai. Paul Schatz contava então 46 anos de idade. O tio Paul e este sobrinho estabelecem um elo bastante forte. Olhando as estrelas, o jovem Eu-narrador ouve o início da narração da história da infância do tio Paul: “Es war zu einer Zeit, als ich acht war und Großvater verehrte” (PS: 158). Também o jovem tinha a mesma idade e também ele sentia um profundo respeito pelo tio Paul com quem, em muitos aspectos, se identificava.

A segunda parte do romance difere bastante da primeira: mais breve, narrada de forma linear, descreve sete anos da vida adulta de Paul, refugiado em Quedlinburg, sob protecção do tio-avô Max Haueisen. Aí Paul ajuda o tio Max na biblioteca do castelo de Quedlinburg e torna-se gago (o tio acredita que os portadores de uma deficiência passam mais despercebidos). O leitor acompanha o seu relacionamento com Charlotte, empregada numa livraria e membro do coro da Benediktkirche que insiste em enviar-lhe bilhetes amorosos. A insistência e a determinação da rapariga darão os seus frutos e os jovens acabarão por se envolver amorosa e sexualmente.

A partir do décimo terceiro capítulo é narrado o momento em que Paul, na iminência de ser capturado, se refugia num esconderijo na floresta. Durante um período que terá durado mais de três anos, Paul é visitado apenas por Charlotte, a sua única ligação ao mundo. Este momento da vida de Paul é descrito como sendo muito difícil e agonizante:

Im Schluploch vergingen Minuten und Stunden und Tage nicht mehr. Sie nagten an Paul, als seien es Termiten. Sie fraßen Paul auf. Er horchte in den sausenden Wald und belauschte schnarrende, fauchende, kehlige Tierstimmen. [...] Paul wollte schlafen, Schlaf war seine Rettung, er wollte sein Leben verschlafen. [...] Er fand keinen Schlaf mehr. Er stellte sein Fernrohr ein und richtete es gegen Aldebaran und Orion und Schlange und Herkules, Wassermann, Steinbock und Krone und Adler und Leier und Schwan und Delphin. Sie bewegten sich nicht. Großvaters kosmische Uhr stand still. (PS: 212s.)

Por fim, Paul ouve tiros na floresta e, se inicialmente receou ter sido descoberto, ficou aliviado quando constatou que a guerra havia terminado e que dois soldados norte-americanos o iam levar de novo para a cidade. O final da guerra e dos anos de clausura coincidem também com o final do relacionamento com Charlotte, que se apaixonara por um soldado. Paul sente-se novamente um “Klein Herr Niemand”, desprezível e abandonado (PS: 238).

A segunda parte do romance encerra com o capítulo autónomo “1968/1974/1982”, sequência em que Paul manifesta o desejo de verbalizar o seu percurso biográfico. Esta sequência narrativa reveste-se de uma importância central na medida em que é aqui que o protagonista encontra a fórmula para a restituição do sentido de continuidade interrompida quando era ainda uma criança. Ao narrar a história da sua vida, isto é, ao olhar para o passado, ao perspectivar os vários momentos ou episódios que o compõem e posteriormente ordená-los num discurso compreensível para o sobrinho, Paul alinha os fragmentos da sua vida e alcança um sentido de continuidade e coerência biográficas. O gesto de narração conduz, assim, a um processo de domínio do

passado, um processo catártico capaz de apaziguar todas as emoções e sentimentos limiares que a figura terá sentido ao longo da sua existência e que, agora, parece possibilitar uma redefinição e uma consolidação da própria identidade. Esta consciência de que a narrativa pode ser veículo de reconciliação do Eu consigo próprio ou de mecanismo de superação de uma crise existencial/identitária é claramente assumida por Paul Schatz:

Man muss aus seinem Leben eine Geschichte machen, um bei Verstand zu bleiben, ja, am Ende wenn es eine erstklassige Geschichte ist, meint man, sie sei einem anderen passiert. Arme Kerl, sagt man sich, oder, was ist der meschugge! Und lacht sich krumm und schief. (PS: 240)

Mas, se o jovem ouvinte, receptor da história de Paul Schatz ouvia avidamente todas as peripécias da vida do tio quando tinha oito anos de idade³³, com o passar dos anos, por volta de 1974, distancia-se e decide não acompanhar o pai nas suas visitas a Quedlinburg: “Onkel Paul ist ein echter Kindskopf [...] Ich antwortete Onkel Paul nicht. Ich hatte keine Zeit (und keine Lust) einen kauzigen und beleidigten Onkel zu beschwichtigen. [...] Ich vergaß Onkel Paul” (PS: 241s.). Contudo Paul Schatz insiste, pois ansiava “libertar-se da história do avô” (PS: 243), e apela à atenção do sobrinho com um grito de quase desespero que deve ser interpretado como a necessidade vital de completar um trajecto e, assim, dar sentido à própria vida. Em 1982 o jovem Eu-narrador decide, então, ceder à vontade do tio e regressa para escutar o final da história de Paul Schatz (PS: 245). Ao concluir a verbalização da sua história, Paul deu o passo final para dominar o passado e serenar as suas angústias. Ao conseguir “fazer uma história da sua vida” Paul encerrou um capítulo fundamental da sua biografia (1928-1945) e, ao perspectivar o seu próprio percurso com o distanciamento e objectividade que uma narração exige, Paul terá então alcançado o sentimento de catarse, próprio de quem anseia por este gesto verbalizador.

³³ A identificação entre o Eu-narrador e o tio enquanto criança era tal que o Eu-narrador conclui: “...bisweilen wußte ich nicht mehr, wer wer war.” (PS: 241)

Na terceira e última parte do romance a acção regressa a 1945, momento em que o narrador descreve a vida do protagonista após o final da guerra. Quando recebe em Quedlinburg uma carta da tia Else a dar conta que o Scheunenviertel fora destruído pelos raids aéreos e que apenas a casa do judeu Miegel (local onde escondera os relógios do avô) estava intacta, Paul decide partir para Berlim e recuperar a colecção do avô Haueisen. Aí, assiste à destruição do lugar da sua infância:

Haueisens Scheunenviertel lebte nicht mehr. Es war totenstill. Schatten bewohnten es, kleine zerlumpte Gestalten mit holpernden Leiterwagen, die aus Einfahrten zockelten, scheu und verschwiegen. Fenster waren mit Pappe vernagelt. Dachsparren bleckten aus einem zerfetzten Dach. Zerschossene, verkohlte Fassaden. (PS: 258)

É nesta visita a Berlim que Paul descobre o segredo da família e se confronta com o final do encantamento em relação ao avô: quando Eva engravida pela segunda vez do marido Joseph Schatz, é obrigada pelo pai a abortar, intervenção a que sucumbe. A revelação das circunstâncias que ditaram a morte precoce da mãe assinala o final definitivo do mito, da ideia de perfeição aliada à imagem do avô. Mediante a derradeira descoberta da responsabilidade de Karl Haueisen no destino de Eva e, conseqüentemente, no de Paul, o processo de desvinculação e de libertação da imagem de um avô deificado – já iniciado em Quedlinburg quando Paul descobre o gosto pela musica de Mozart, artista que o avô odiava (PS: 190) – é, assim, concluído.

No sétimo capítulo, numa reflexão sobre as repercussões deste acontecimento, Paul imagina a sua vida se os ponteiros do relógio do mundo tivessem sido alterados antes da morte da mãe. Se ainda tivesse mãe, se os pais e o avô tivessem um bom relacionamento, se tivesse uma outra origem, se alguma vez tivesse tido a possibilidade de passear no parque de mão dada com o pai e o avô – teria finalmente conseguido responder a uma questão para a qual nunca encontrou uma resposta ao longo de toda a vida: “Was ist das Liebe?” (PS: 269-271).

O capítulo autónomo “1999”, ano em que Paul morre, encerra o romance. O sobrinho, dezassete anos depois da última visita a Quedlinburg, está presente no funeral do tio. É informado de que Paul teria continuado a colecção de relógios do avô Haueisen, que fez um curso de História e que concluiu um doutoramento sobre Karl V e os seus relógios. Na noite do enterro, quando todos dormiam, o sobrinho vai à garagem onde o tio se recolhia sistematicamente nos últimos anos. Aí encontra o mecanismo de um relógio gigante com rodas dentadas, pesos, correntes, sinos e vinte figuras – as personagens do “seu” Scheunenviertel. Neste momento o sobrinho reconhece os afectos que o ligam ao tio e constata que a história de Paul Schatz ocupa um lugar importante na sua memória (PS: 276).

1.2.2. A perspectiva da criança e a figura do avô

O primeiro capítulo de *Paul Schatz im Uhrenkasten* é detentor de uma importância fulcral na medida em que contém a matriz de toda a narração. Como já referimos no resumo que elaborámos da fábula, esse segmento narrativo introduz o leitor num mundo bizarro e alucinado. Nele são feitas referências a uma figura peculiar – o falecido avô Haueisen – e são colocadas questões estranhas tais como, por exemplo, se esta figura terá mudado o ponteiro do relógio ou se estará sentado no interior da terra em frente de uma mesa de controlo. O capítulo inicial descreve ainda a figura do avô como sendo membro da maçonaria, funcionário do *Reich* e opositor de Hitler. O avô Haueisen é, de facto, a figura que marcou profundamente o protagonista e a sua percepção do mundo. Paul nunca se viria a libertar da influência e da imagem de um avô onnipresente, capaz de, mesmo depois de morto, intervir no seu próprio destino tal como, de resto, já havia intervindo durante a vida.

Embora predominantemente narrado na terceira pessoa³⁴, todo o discurso do romance permite constatar que a voz do protagonista se mistura e se funde com a voz de um narrador onisciente, que não enuncia apenas o que o personagem principal faz e diz, mas traduz também o que esta figura pensa e sente. As descrições deste narrador são as visões, percepções e juízos de valor de Paul Schatz e muitos passos adoptam a linguagem infantil e ingénua que caracteriza o protagonista. O romance parece aproximar-se da narração de memórias, com a particularidade de fazer uso de uma terceira pessoa que penetra emocionalmente no momento histórico que descreve. A profunda ingenuidade, característica intrínseca de Paul acentuada quando o momento narrado diz respeito aos anos de infância do protagonista, é transmitida pelo narrador de uma forma que o leitor, por instantes, tem a ilusão de estar a escutar uma criança, com os seus comentários e observações ainda irreflectidos e indiferentes aos mecanismos sociais de censura.

Algumas sequências do romance caracterizam-se, assim, por assumir uma perspectiva narrativa, que não é a de um narrador adulto que observa e enuncia o percurso de um indivíduo, mas de uma criança que vê e sente os acontecimentos de acordo com a sua própria visão do mundo. Por outras palavras, verifica-se um tipo de discurso que permite uma perspectivação narrativa que focaliza ou representa o mundo interior do protagonista³⁵.

São vários os episódios que dão conta dessa realidade e universo conceptual infantis. Os eventos descritos e a linguagem utilizada em inúmeros passos do romance conduzem o leitor a um mundo de sonho e de fantasia³⁶, que

³⁴ Exceptuam-se os três capítulos autónomos (no final de cada uma das três partes) que são narrados na primeira pessoa pelo sobrinho de Paul Schatz.

³⁵ Do ponto de vista formal, estamos perante um discurso indirecto livre que permite uma voz dual, isto é, no mesmo enunciado encontramos a voz do narrador e a voz do protagonista. Através deste recurso a personagem principal penetra na estrutura formal do discurso do narrador, como se ambos falassem em uníssono (Cf. Reis / Lopes, 1994: 320).

³⁶ A respeito dos elementos mágicos e fantasistas que perpassam o romance de Jan Koneffke, Sven Arnold, no artigo "Realismus und Traum", teceu a seguinte reflexão: "Der Roman *Paul Schatz* baut darauf auf, dass Paul durch die historische Tatsache des Dritten Reiches als Sohn eines jüdischen Vaters eine bestimmte Geschichte unter bestimmten Bedingungen durchlebt. Der Glaube des Paul Schatz an die gottgewaltige Kraft seines zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft verstorbenen Großvaters, aus einer Kammer im

ora despertam sentimentos de pena e comoção, ora provocam o riso³⁷. No excerto que se segue, enquanto brinca aos médicos e enfermeiras com Lisa Wischineski, Paul confronta-se com um facto real que, embora hilariante numa primeira leitura – por se tratar de um juízo ingénuo de uma criança – encerra em si um significado mais profundo:

“Du bist nicht beschitten!” [afirma Lisa]

Und ein Jude hatte beschnitten zu sein. Und wenn er Paul, einen kompletten Piephahn hatte, war er kein Jude. Oder kein echter Jude. Oder ein falscher Jude mit arischen Piephahn. Ja, er war im Besitz eines arischen Piephahn. (PS: 31s.)

Inneren des Erdreichs heraus die Geschicke der Zeit zu beeinflussen, ja zu korrigieren, enthält sein märchenhafte Überzeichnung gerade durch den Kontrast mit der historischen Tatsächlichkeit” (Arnold, 2001: 37). Esta mesma ideia é ainda corroborada pelo próprio autor do romance: “Im Bezug auf Geschichte, auf die historische Geschichte, hat mich in *Paul Schatz im Uhrenkasten* [...] gereizt, mit dieser Möglichkeitswelt eines Kindes zu spielen angesichts einer historischen Wirklichkeit, die wir ja schon kennen. Dieser Kontrast zwischen, auf einer Seite, dieser grausamen und bedrohlichen Realität und, auf der anderen Seite, der Möglichkeitswelt, der Fantasie des Kindes. Dieser schmerzhaft Kontrast hat mich besonders gereizt” (cf. Entrevista “Viena, 06.05.2007”, Anexo 4).

³⁷ O cómico ou tragicómico são elementos que caracterizam variados passos do romance. Entre muitos outros, podemos considerar as alusões ao facto de que também Hitler seria judeu e que, por isso, quando erguia a mão direita para fazer uma saudação, tapava o pénis circuncidado com a esquerda (PS: 32) ou, ainda, o gaguejar uma saudação nazi (PS: 174). Na verdade, muitos dos episódios de *Paul Schatz* transportam-nos para o filme *La vita è bella*, de Roberto Benigni (1998) onde, com bastante humor, um pai cria um mundo bastante diferente do real e procura poupar o filho, ainda criança, da dura realidade da deportação e busca pela sobrevivência num campo de concentração.

Ainda a respeito dos apontamentos de humor recorrentes em muitos passos do romance, Sabine Peters reconhece-o também nas passagens onde é descrita a vida judaica da Alemanha, principalmente através das alusões a Joseph Schatz, pai de Paul: “In Koneffkes Roman wird diese Welt (die jüdische Welt des Scheunenviertels) in sinnlichen, verschwenderisch bunten Bildern, in oft sehr komischen Anekdoten und Schnurren wieder belebt, wobei manchmal vielleicht dann doch sehr breit aufgetragen wird, etwa in der Weise, wie Pauls Vater charakterisiert und das orthodoxe jüdische Leben ironisiert wird: ‘Er haßte Vaters kriecherisches Wesen und sein fremdklingendes Deutsch, das klang als habe er Schmals im Mund’. (33) / ‘Du sagst dir, ich bin Jude, du streitest es ab, einer sagt, du seist Halbjude, was soll man denken? Was ist man ein Achtel-, ein Viertel-, ein halber-, ein Dreivierteljude? Ich weiß es nicht. Was soll man von dieser Welt denken, wo man dir einen Gott verpaßt, ob du willst oder nicht (...) Was soll man von dieser Welt denken, wo sie dich und deinen Gott hassen, ob du diesen Gott verehrst oder nicht, was soll man denken!’ (34)” (Peters, 2000)

Paul tem a noção de que é filho de um judeu, que existem desavenças familiares porque Joseph Schatz é judeu e que é julgado pela tia Else por ser uma criança *Mischling*. Lisa, porém, acusa-o de não ser judeu porque não foi circuncidado. Paul sente que não pertence a nenhum dos lados, que não tem, por isso, uma identidade definida. Ele sente-se, no fundo, um Zé-Ninguém: “Ja er, Paul Schatz, Sohn eines schimmligen Schildermalers und einer empfindlichen Logenmeistertochter, war nicht Fisch und nicht Fleisch, ein kleiner Herr Niemand” (PS: 135). Paul confronta-se, enfim, com a ausência de identificadores primários capazes de lhe transmitir um sentido de pertença e carece de estruturas que o apoiem na construção de um Eu integrado e coerente³⁸. Na falta destes, Paul tem o seu relógio de pêndulo de sonhos, no qual ele encontra protecção e consolo.

A falsa percepção da realidade, própria deste imaginário infantil, manifesta-se em vários episódios ao longo do romance. Por exemplo, o desejo de telefonar à mãe, verbalizado através do olhar inocente da criança, emociona:

Paul kurbelte am Telefon, das im Flur hing und manchmal rasselte, als sei es ein Weckwerk, und man verlangte Haueisen oder Tante Else oder, beinahe nie, Paul Nenntante, und Paul lauschte an einer Muschel, es knackte in seinem Ohr, und eine Frauenstimme erkundigte sich, mit wem er sprechen wolle. Paul antwortete in einen Trichter vor seinem Mund, er hieße Paul und wolle seine Mutter sprechen. Mutters Nummer wußte er

³⁸ As dificuldades com que Paul Schatz se depara para definir o seu lugar no mundo podem ser consideradas circunstâncias que contradizem todos os elementos que compõem a noção de identidade. Recuperando alguns dos aspectos relativos ao conceito de identidade que enunciámos na Introdução deste trabalho, podemos considerar que o conjunto de questões centrais que definem um indivíduo (quem sou eu? / onde pertenço? / como me integro?) não encontra uma resposta simples em *Paul Schatz im Uhrenkasten* (cf. *supra*, Intr, p. 14). Na realidade, Paul revela dificuldades na definição da sua auto-percepção, na medida em que actua em dois contextos grupais completamente antagónicos (o mundo judaico dos amigos e de Joseph Schatz e o “grupo-nós” da família materna onde se defendem ideais anti-semitas), grupos nos quais – porque não alcança a amplitude das diferenças que separam estes dois universos – não sabe exactamente como actuar. Para além disto, o conceito de identidade parte de um sentido de identificação com o “outro” e assenta também na noção de coerência, isto é, a percepção de que os diferentes elementos que constituem um Eu se encontram devidamente unificados; como vimos, Paul Schatz não sabe em quem se rever, com quem se identificar e, por isso, não está em condições de atingir a consciência de si próprio enquanto unidade coerente.

allerdings nicht, und im Telefonverzeichnis ließ sie sich nicht finden. Und als Paul meinte, in einem amerikanischen Telefonverzeichnis stehe sie bestimmt, fragte es am anderen Ende belustigt, ob seine Mutter in Amerika lebe und Paul zu Hause vergessen habe, nein, erwiderte Paul, seine Mutter sei tot und wohne im Himmel, und es entstand ein Schweigen. (PS: 38)

É ainda enternecedora a imagem do momento em que Paul partilha com o amigo Mosche Sternkukker a sua convicção de que o avô está no centro da terra e comanda os acontecimentos do mundo: “Wenn ein Haufen Braunhemden in Scheunenviertel kommt und Feuer legt und Menschen mißhandelt, bewegt er einen Zeiger. [...] Auf Großvater ist Verlaß” (PS: 59). Mosche Sternkukker não desilude o pequeno e entra na sua fantasia: “Ich verstehe [...] Dein Großvater berichtigt Gott, wo sein Weltplan mißlungen und Pfusch ist. Er bessert Zeit und Geschichte aus” (PS: 59).

A inocência e ingenuidade de Paul, que conduzem a uma percepção deturpada da realidade, não se alteram com o passar dos anos. Em plena adolescência, Paul continua a acreditar nas suas fantasias de criança. Aos catorze anos tem o seu primeiro relacionamento sexual com a prostituta Anna Feuerhahn, por quem se apaixona e a quem, inocentemente, promete proteger e salvar. Veementemente diz à rapariga que o avô não está morto, que foi enterrado um outro cadáver, pois o avô está sentado no interior da terra a controlar os acontecimentos (PS: 109). Aos quinze anos Paul testemunha o transporte de Moische Puferle, a pilhagem da livraria de Mosche Sternkukker, onde agora está pregado um letreiro com a inscrição “Rassepflege”, e o tratamento desumano dado ao rabino Winzig, que é obrigado a comer páginas do Talmud e depois incinerado. Perante uma realidade tão intensa e violenta, Paul não compreende porque é que o avô não reage: “Nein er verstand nicht, warum Großvater Haueisen reglos in seiner Kammer im Erdreich am Schaltpult hockte [...] und keinen Zeiger verstellte!” (PS: 138). Pouco antes do final da guerra, com cerca de vinte anos de idade, Paul revela ainda esta ingenuidade. Depois de verificar que tantas outras pessoas morreram, constata que ele, o pequeno “Herr Niemand”, continua vivo e que tal só se deverá à intervenção do avô que terá

operado mudanças nos ponteiros do relógio (PS: 231). O olhar de Paul, agora adulto, mantém-se inocente, infantil, agarrado às vivências do Scheunenviertel dos tempos de criança.

Como temos vindo a referir, a perspetivação infantil que atravessa todo o romance é verbalizada por um narrador onisciente de terceira pessoa que, em variadas passagens, assume a personalidade da personagem central. É ainda interessante verificar a identificação que existe entre o narrador de *Paul Schatz im Uhrenkasten* e o próprio protagonista ao nível da adopção de determinados comportamentos. Na última parte do romance, quando Paul é encontrado pelos soldados norte-americanos, o narrador adopta uma das características do protagonista, a gaguez simulada:

Ein Soldat beugte sich in Pauls Haushaltsbuch und kratzte sich ratlos am Kopf. Und Paul stotterte, oh, was er stotterte [...], es handelte sich u-u-u-um eine Uhr, ja nichts anders als eine Uhr. Wa-wa-waffen entwerfe und baue er nicht (wenn man von seiner Steinschlo-lo-lo-leuder absehe) und keinen Spregsto-sto-stoff. (PS: 232)

A narração do universo interior do protagonista, fortemente vincado pelos acontecimentos ou diversos apontamentos que constituem a passagem de Paul pelo Scheunenviertel, não segue uma ordem cronológica, sendo, por isso, recorrentes as elipses, os avanços e os retrocessos no tempo. Estas transições temporais assumem-se como característica do próprio processo de reconstituição do passado a partir da memória, pois o acto de recuperar e relembrar os factos não é um gesto contínuo e linear, é um acto onde há inevitavelmente avanços e recuos. Assim, esta sequência desordenada adoptada na enunciação dos eventos, caracterizada por uma estrutura elíptica, sincopada e por vezes caótica, deve ser interpretada como o próprio fluir do processo de rememoração. A ausência de alinhamento temporal no romance é, assim, uma técnica significativa: aquilo que parece ser uma colagem aleatória de diversos episódios da vida do protagonista é, na verdade, a reprodução do processo de reconstrução do

passado com base na memória. Posto ainda de outro modo, à semelhança de um texto de memórias, a narrativa em *Paul Schatz im Uhrenkasten* é construída à medida que o protagonista alinha as suas ideias, não sendo relevante se há uma ordem cronológica coerente entre elas.

As referências à figura de Karl Haueisen ilustram de forma bastante clara este desalinhamento, pois a rememoração do passado de Paul flui sempre em função do avô. A sua morte representa um momento que Paul Schatz recusa aceitar e, por isso, a fronteira entre o “antes” e o “depois” deste acontecimento é muito ténue:

Depois de a morte de Karl Haueisen ter sido descrita no quinto capítulo (PS: 21), o narrador regressa, num passo posterior da narrativa, ao momento em que o patriarca conversa com o amigo Doktor Schmidt e defende o princípio de que o cosmos é um relógio mecânico, preciso e infalível (PS: 27). No primeiro e no décimo capítulos, Paul descreve o mundo imaginário onde o avô, morto, tem o poder de alterar o sentido dos ponteiros do relógio; no décimo nono capítulo o avô Haueisen está ainda vivo e ensina o neto a nunca confiar em ninguém (PS:85). Esta ausência de linearidade temporal, todavia, em nada perturba a compreensão e seguimento dos acontecimentos e, a este propósito, o crítico literário Ulrich Rüdenhauer considera que o romance será mesmo a imagem metafórica de um relógio mecânico, exacto e preciso:

Die Genauigkeit und Stimmigkeit des Romans erweist sich [...] am Bild des Uhren verstellenden Großvaters. Dieses erlaubt Koneffke auf einleuchtende Weise zwischen kleinen Episoden hin- und herzuspringen und diese doch exakt miteinander verzahnt erscheinen zu lassen. Die Handlung lässt sich nicht auf ein chronologisches Nacheinander ein, weil sich die Erinnerung von Paul auf die erdachte Welterzählung des Großvaters eingeschwungen hat. Die Linearität wird durch erzählerische Sprünge aufgehoben, es geht quer durch Gefühlschichten und Zeitebenen. Koneffke lässt seine Hauptfigur an die Welt schaffende Kraft der Worte und die Wahrheit der Poesie glauben. Und gleichzeitig ist das Dunkle in diesem Glauben, die zerstörerische Kehrseite, die das Erzählen und Fantasieren antreibt, immer spürbar. (Rüdenhauer, 2000)

Esta ordem mais ou menos aleatória da narração dos eventos estende-se até ao ano de 1937, altura em que Paul deixa Berlim e parte para Quedlinburg. Até essa etapa da sua vida, a narrativa é particularmente enriquecida pela perspectiva de Paul enquanto criança, período em que, ao criar um mundo fantástico, o protagonista desenvolve uma estratégia de sobrevivência muito particular. Assim, paralelamente ao mundo da perseguição, da discriminação e da destruição dos seus amigos judeus, vítimas de *Pogroms*, Paul inventa um mundo da fantasia, um mundo à parte onde busca consolo e esperança para enfrentar a realidade³⁹. Nesta sua fantasia Paul transforma o avô num ídolo e atribui-lhe poderes sobre-humanos como, por exemplo, a capacidade para derreter glaciares e provocar a erupção de vulcões (PS: 82); se algo errado acontecer, Paul sairá ileso, pois o avô protege-o. O mundo da imaginação onde Paul habita para conseguir sobreviver, assume a imagem de um relógio de coluna que o protege, tal como o relógio que salvara o cordeirinho no conto dos irmãos Grimm⁴⁰. Assim, a colecção de relógios do avô, o “tique-taque” contínuo, os pêndulos, as infundáveis e cósmicas batidas sincronizadas representam para o pequeno Paul consolo e protecção (Hess, 2001).

A propósito da introdução da fantasia e do papel que esta componente desempenha na construção da figura do avô, desde a sua projecção como ídolo até ao momento da destruição do mito, Jan Koneffke afirma o seguinte:

³⁹ A este propósito Sven Arnold acrescenta: “Die Imaginationen Pauls sind nicht Wahn- oder Trugbilder, sie tragen nicht zum Selbstverlust des Träumenden, sondern zum Selbsterhalt bei.” (Arnold, 2001: 38).

⁴⁰ O refúgio no mundo imaginário dos relógios é transposto para a realidade concreta de Paul no momento em que a *Sturmabteilung* assalta o Scheunenviertel. Nesta ocasião, Paul esconde-se na coluna do relógio do avô e salva-se, tendo outras crianças sido levadas e mortas: “SA-Leute kamen ins Haus, und Paul versteckte sich im Uhrenkasten vom Großvaters Wanduhr. In keine Ecke vergaßen sie zu schauen, um Paul ausfindig zu machen. Sie rissen Tapeten ab, schützten Matratzen auf, schossen in einem Vorgang, der sich bewegte, sie tobten vom Zimmer zu Zimmer, vergeblich. Und am Ende verhafteten sie alle Kinder im Scheunenviertel und brachten sie um” (PS: 55).

Die Fantasien in diesem Buch erzählen gewissermaßen eine Gegengeschichte. Und es ist sehr wichtig, dass hier das Idol über diese Fantasien instrumentiert wird. Das Idol ist der Großvater des Onkels. Aber der Großvater ist gleichzeitig Antisemit und akzeptiert diesen halbjüdischen Enkel. Aber nur in der Weise, dass er sagt, ich muss ihn zu Meinesgleichen machen. Ich muss ihm alles das auftreiben, was nicht zur deutschen Kultur oder wie auch immer gehört. Und nun nach dem Tod dieses Großvaters idolisiert dieser Junge den Großvater und gibt ihm die Macht, in die Geschichte einzugreifen. Ausgerechnet dem Großvater, der ja im Grunde das Andere, also die Gegenseite, repräsentiert. Es geht auch um Zeit hier, um erfüllte Zeit, um leere Zeit, um stehenbleibende Zeit, um beschleunigte Zeit und so weiter. Aber es geht eben auch um Zeitmesser, es geht um Mechanik. Die Mechanik vetritt hier auch das Bild des Großvaters von der Welt, also eine harmonische Zeit in der ein Glied ins andere fasst. Und diese Welt geht hier zu Grunde. (Winkels, 2004)

Nesta sua fantasia o pequeno Paul deseja aninhar-se, tornar-se num “kleiner Herr Niemand”, passar despercebido – porque não consegue fugir. Parece que está preso à terra, sente-se como se fosse um campo magnético entre dois pólos: num pólo encontramos a mãe, uma estrela que se encontra no céu e que ele observa à noite com o seu telescópio e, no outro pólo, encontramos o avô Haueisen que, no interior da terra, determina os acontecimentos do mundo. A mãe é um anjo celestial, o avô é um deus temível e Paul encontra-se inconscientemente no meio dos dois. Assim, estas duas figuras centrais (apesar de ausentes) regem de forma intensa o destino do protagonista: por um lado, encontramos a figura distante da mãe, de quem Paul espera a todo o momento uma chamada telefónica a partir da constelação de estrelas onde habita. Por outro lado, confrontamo-nos com a figura do avô Karl Haueisen que não morreu verdadeiramente e que habita no interior da terra, onde vigia Paul e zela pela ordem no mundo: “Paul, der seinen toten Großvater wie einen Gottvater nimmt,

läßt ihn buchstäblich wie einen *deus ex machina*⁴¹ in die Weltgeschichte hineinregieren” (Winkels, 2000).

Em suma, pouco comum e fascinante, triste e estranho é o percurso de Paul Schatz que consegue criar um mundo no qual os sonhos e as histórias salvam a própria realidade. Ulrich Rüdenhauer, no artigo “Die Wahrheit der Poesie”, descreve este universo imaginário como uma bolha de ar que protege Paul e lhe permite suportar o ambiente exterior (Rüdenhauer, 2000). E, parafraseando Sabine Peters, tal como num conto encontramos em *Paul Schatz* uma versão bela, infantilmente generosa e louca de um mundo melhor (Peters, 2000).

Se tudo o que foi narrado por Paul Schatz corresponde à verdade, à verdade histórica, não sabemos. Esta é a verdade do protagonista, a sua percepção de uma realidade cruel. O sonho, a fantasia e o mundo da imaginação foram formas que encontrou para lhe sobreviver e, por isso, esta será a *sua* verdade:

‘Was ist Wahrheit, Paul? In dieser Welt ist Wahrheit ein Traum oder eine Idee oder eine heimlich Mund zu Mund laufende Geschichte. Sei verschwiegen Paul’, riet Mosche Sternkukker, ‘Bewahre und bewache deinen Traum! Sonst vergeht er, zerfließt zu Schaum oder wird verachtet und zertreten.’ (PS: 68)

⁴¹ Esta imagem é aplicada figurativamente no desfecho feliz de uma situação trágica pela intervenção inesperada de uma personagem ou elemento, tal como se pratica no teatro fazendo descer à cena um ente sobrenatural por meio de um maquinismo.

1.2.3. 1968 – 1999: a narrativa paralela

Como vimos, o final de cada uma das partes do romance caracteriza-se pela narração de uma história paralela, uma história desfasada no tempo relativamente às duas décadas da vida do protagonista narradas naquele que é o primeiro estrato espaço-temporal do romance (1928-1945). Assim, o início desta narrativa paralela situa-se no final da década de sessenta, altura em que um sobrinho de Paul Schatz visita Quedlinburg e momento em que o protagonista, motivado pela presença do jovem, vê despertar a vontade de dar voz às peripécias da sua vida passada.

O romance pode, portanto, ser descrito como um enunciado que materializa esse processo de transmissão de memória, na medida em que a história que nós, leitores, acompanhamos é o resultado da interacção e da partilha intra-geracional de memórias entre as figuras do tio e do sobrinho. Como sabemos, o emissor destas memórias é o quadragenário Paul Schatz que encontra no jovem sobrinho o ouvinte ideal para as suas memórias individuais, recordações dos anos conturbados em que conseguiu sobreviver (fisicamente) à perseguição nacional-socialista.

No *corpus* textual do romance, a figura do sobrinho surge pela primeira vez no capítulo “1968”, sequência onde, a partir da perspectiva de uma criança, são descritas logo no primeiro parágrafo as limitações impostas por uma Alemanha dividida:

Ich war acht, als ich mit meinem Vater zu Onkel Paul reiste. Eine Dampflokomotive zog uns zockelnd von Bahnhof zu Bahnhof, ich schlief und bekam nichts mit vom eisernen Zaun und erwachte erst, als miesepetriges Polizeibeamtens ins Abteil kamen, unsere Papiere und meinen Vater und mich und unseren Koffer und Vaters Buch mißtrauisch begutachteten. Endlich stempelten sie unsere Papiere, und eine Ewigkeit verging, und von Abteil zu Abteil knallten Stempel und Stiefel [...]. (PS: 153)

Enquanto criança, este sobrinho revela sentir um forte elo identificativo com o tio: tal como Paul venerava o avô, também o sobrinho se sente fascinado pelo tio e pelas suas histórias; tal como Paul teve uma vida familiar complexa, também o sobrinho tem que lidar com uma situação familiar instável, pautada pelos constantes relacionamentos extraconjugais da mãe e do pai. Todas estas circunstâncias aproximam as duas figuras que, de idêntico modo, não sabem como responder à questão ciclicamente colocada ao longo do romance “Was ist das, Liebe?”:

Und was war das, Liebe? War man, wenn man liebte, ein anderer Mensch? War man meschugge, wenn man liebte? War Liebe eine Krankheit oder ein Heilmittel gegen Strenge und Bitterkeit? Hatte man Magenschmerzen, wenn man liebte? Kitzelte es in Fingerspitzen und Zehen, wenn man liebte? War man schwach, wenn man liebte, oder war Liebe eine Kraft, mit der man ein Klavier und ein Pferd stemmen konnte? Lebte man besser, wenn man liebte? Oder war man nicht bei Sinnen? Feuerte Liebe an? War sie ein Weckwerk? Erwachte man erst, wenn man liebte? Konnte man schlaffen, wenn man liebte, oder war man zu kribblig und schlief nicht mehr ein? Hatte man Fieber, wenn man liebte? War Liebe ein Trost? War es albern, verliebt zu sein? Mußte man sich erniedrigen, wenn man liebte? Und mußte man einen Menschen, den man liebte, vermissen? Konnte man es nicht ertragen, alleine zu bleiben, wenn man liebte? Dachte man ewig an den, den man liebte? War einen schwindlich, wenn man liebte? Mußte man weinen, wenn man liebte? [...] Wen liebte er, Paul? (PS: 69)

Quando Paul se envolve com a prostituta Anna Feuerhahn, acredita que finalmente se apaixonou. Diz-lhe, por isso, que a ama e pergunta-lhe se também sente o mesmo: “‘Liebst du mich?’ wollte Paul wissen, und Anna erwiderte: ‘Was ist das Liebe?’, Ja wußte denn niemand, was Liebe war?” (PS: 111). Também o sobrinho, quando regressa a casa, depois de visitar o tio Paul e de ouvir a história do Scheunenviertel e de Anna, pergunta se o pai ama a mãe, ao que o pai lhe responde: ‘Naja, ich meine, was ist das, Liebe?’ (PS: 163). Por fim, no último parágrafo do romance, o sobrinho parece encontrar a resposta para essa

questão, tão simples na formulação, porém tão complexa no conteúdo. No dia do funeral do tio, depois de ver o relógio gigante construído na garagem, o sobrinho foge para o quarto e reconhece que, no final, terá sido com o tio que aprendeu o significado do verbo “amar”:

‘Ist was passiert?’. Es war nichts passiert, nichts was ich aussprechen ließ.
[...] Wir schwiegen, und Vater nahm meine Hand. Er sagte mit heiserer Stimme: ‘Du hast Onkel Paul geliebt, nicht wahr?’ ich wollte entgegenen, was ist das, Liebe? Und erwiderte: ‘Ja.’ (276)

Esta narrativa paralela, para além de dar a conhecer facetas e aspectos da vida adulta do protagonista Paul Schatz, conduz ainda o leitor a outros momentos cruciais da história alemã, nomeadamente à agitada década de sessenta. O sobrinho de Paul Schatz descreve da seguinte forma a atmosfera vivida na sua própria casa, onde o pai, um professor universitário, recebia a visita de estudantes revolucionários:

Zu dieser Zeit, als ich acht war, kamen Studenten zu uns ins Haus. [...] Sie hockten im Wohnzimmer bei meinem Vater, entfesselten Revolutionen und errichteten proletarische Diktaturen. (PS: 154)

Ao leitor é ainda apresentado um retrato da República Democrática Alemã, um retrato, cinzento, amargo e desprovido de qualquer esperança:

_ ‘Warum besucht er [Onkel Paul] uns nicht?’, verlangte ich von meinem Vater zu wissen, und er erwiderte: ‘Es ist verboten. Er lebt in einem Land, das man nicht verlassen darf’. (Vater sprach von einem Eisernen Zaun, der von bissigen Hunden bewacht sei) [...]. (PS: 155)

‘Mein lieber Schwager!’, versetzte Onkel Paul, ‘bei euch schießen sie ins Kraut und werden Riesen und dein Sohn wird bald ein Zwei-Metter-Mann sein, und seine Kinder zwei Metter zwanzig erreichen, und bei uns werden sie kleiner und mißtrauischer und magern ab.’ (PS: 156)

Paul Schatz im Uhrenkasten é um romance com um forte cunho autobiográfico. Jan Koneffke descreve da seguinte forma a sua relação com o texto e com o protagonista e assume-se como sendo ele próprio uma das personagens intervenientes, o sobrinho que surge nos três capítulos autónomos e que escuta a narração da história do tio Paul:

“Paul Schatz” war eigentlich eine “Paula” – eine angeheiratete Tante meiner Familie. Mit ihrer Geschichte der Kindheit im Berliner Scheunenviertel, dem antisemitischen Großvater, den sie liebte und verehrte, dem Versteck in Quedlinburg, bin ich aufgewachsen (Pauls Neffe im Roman trägt also eine Reihe autobiographischer Züge). Ich habe im “Paul Schatz” die Geschichte meiner Tante erzählt (als Geschichte eines Onkels!), die mich seit meiner Kindheit beschäftigte. Und das ist das springende Punkt des Romans: Die kindliche Solidarität zwischen dem Kind gebliebenen Onkel Paul und seinem Neffen, die kindliche Solidarität im Erstaunen, im Erschrecken vor einer inhumanen Welt, aber auch die kindliche Solidarität im Traum und im Wunsch einer besseren Welt! Kurz: “Paul Schatz” erzählt von der *Solidarität der Generationen*, von der Erinnerungsarbeit, von der Tradierung vergangener Ereignisse.⁴² [Itálicos nossos]

Tal como referimos no início desta reflexão, a primeira narrativa ou o primeiro estrato temporal termina com o final da guerra, sendo que o leitor só volta a ter informações relativas a Paul Schatz no último capítulo (autónomo) através da voz do sobrinho. O restabelecimento do percurso biográfico de Paul é, assim, operado pelo sobrinho na sua narrativa paralela que, ao assumir a função de elo de ligação temporal, proporciona o encerramento de um ciclo, o estabelecimento de uma continuidade biográfica e a restituição de um sentido de coerência à vida de Paul Schatz.

A conclusão da história da vida de Paul feita por um indivíduo mais jovem sugere uma atitude não só de solidariedade, tal como enunciou Jan Koneffke, mas sobretudo de responsabilidade das gerações mais jovens perante o passado. De um ponto de vista mais pragmático e aproximando os conteúdos do tecido

⁴² Entrevista concedida pelo autor, via correio electrónico, a 29.01.2005 (Ver anexo 7).

ficcional à própria realidade, podemos considerar que Jan Koneffke concretizou, através da escrita deste romance, o desejo de apresentar testemunho manifestado pela tia Eva-Marie. Como sabemos, é recorrente em sobreviventes da perseguição nazi a necessidade de rememorar, de verbalizar e dar a conhecer um percurso marcado por uma realidade violenta; Jan Koneffke, ao materializar essa necessidade, demonstra neste romance um forte sentido de solidariedade – o que reforça o carácter transgeracional do Holocausto cujo espectro atinge não apenas aqueles que o experienciaram, mas também filhos, netos e, neste caso particular, um sobrinho⁴³.

Excurso

O lugar da fantasia no universo conceptual infantil. Confronto com o mundo de “Ellen” em *Die größere Hoffnung* de Ilse Aichinger

Gerrit Bartels, no artigo “Sicher im Erdinnen”, compara o romance de Jan Koneffke a um relógio complexo no interior e belo no exterior, com a capacidade de nos descrever um personagem de quem o leitor dificilmente se esquecerá:

Wie ein großes Uhrwerk liest sich auch Koneffkes Roman: im Innern komplex, nach außen hin aber problemlos funktionstüchtig und so schön erzählt, dass man am Ende das Gefühl hat, lange keine Figur der jüngeren Literatur mehr so ins Herz geschlossen zu haben wie Paul Schatz. (Bartels, 2000)

⁴³ Reveja-se um excerto de uma passagem citada na 2ª parte deste trabalho (cap. 5.2.) em que Jan Koneffke assume pertencer a uma geração para quem o Holocausto detém uma importância absolutamente central: “Man würde sagen, es [der Holocaust] ist noch nicht erledigt. Es ist nicht erledigt. Es ist genug noch drin an Unverständnis, an Trauer, vielleicht noch an Wut, an Affekten, die noch nicht erledigt sind.” (Cf. Entrevista “Viena, 06.05.2007”, Anexo 4)

A atitude de Paul perante a vida, a forma como enfrenta um ambiente tão hostil e violento, a sua capacidade para gerir todos estes conflitos e buscar soluções que permitam a sobrevivência são, de facto, motivos que fomentam uma profunda empatia entre o leitor e o protagonista. O carácter excepcional desta figura faz-nos lembrar uma outra personagem da literatura alemã do pós-guerra, também uma criança *Mischling* que, tal como Paul, transportou o leitor para um mundo de fantasia e de fé: referimo-nos a “Ellen”, a protagonista do romance *Die größere Hoffnung* da austríaca Ilse Aichinger⁴⁴.

Cinco décadas antes da publicação de *Paul Schatz im Uhrenkasten* e somente três anos após o final da guerra, Ilse Aichinger irrompeu no panorama cultural de então com o romance autobiográfico *Die größere Hoffnung*⁴⁵. Diametralmente oposto à linha objectiva e realista da “literatura dos escombros” produzida na Alemanha do pós-1945⁴⁶, este romance assume-se como um texto

⁴⁴ Ilse Aichinger nasceu em Viena, a 1 de Novembro de 1921, no seio de uma família burguesa: a mãe era uma médica judia, o pai era um professor cristão. A infância teve lugar em Linz mas, após o divórcio dos pais, Aichinger passou a viver em Viena junto dos avós maternos. Aqui sentiu a tensão em torno dos judeus, tendo testemunhado não só o clima de anti-semitismo e discriminação como também a deportação da avó. Devido às restrições impostas pelos nazis, Aichinger só iniciou o curso de Medicina após o final da guerra, interrompendo-o dois anos mais tarde para concluir o romance *Die größere Hoffnung* (1948). A partir de 1950 trabalhou na editora S. Fischer e na Hochschule für Gestaltung em Ulm e em 1953 casou com o escritor Günter Eich que conhecera no seio do Grupo 47. Após a morte de Eich, em 1972, Ilse Aichinger mudou-se para Frankfurt am Main e mais tarde, em 1988, para Viena. É na capital austríaca que reside actualmente. A obra literária de Ilse Aichinger, que abrange diversos géneros literários tais como o romance, a narrativa breve, contos, peças radiofónicas e a poesia, tem obtido amplo reconhecimento da crítica literária, sendo, por isso, vasto o leque de prémios e galardões com que tem sido distinguida.

⁴⁵ Não é nosso objectivo proceder a uma reflexão aprofundada sobre o romance que, por ser um exemplo canónico da literatura de expressão alemã do pós-guerra, é um texto amplamente conhecido e estudado por diversos autores. Neste excurso pretendemos sobretudo fazer referência à focalização e linguagem infantis presentes no romance de Aichinger com o intuito de justapor os mundos dos protagonistas Ellen (GH) e Paul (PS). Para uma análise detalhada do romance, veja-se, entre outros, os estudos de Lindemann, 1988; Lorenz, 1981; Moser, 1995; Purdie, 1998; Rosenberger, 1998 ou Simões, 2001: 101-122.

⁴⁶ Após o final da Guerra e perante um cenário único de destruição, surgiram no plano literário-cultural alemão os conceitos de *Trümmerliteratur*, *Kahlschlagliteratur* ou *Stunde Null*, a hora que marcou o final do conflito e o momento mítico a partir do qual se deveria reconstruir a partir do zero uma Alemanha em escombros (tanto do ponto de vista material como humano). Esta renovação literária apelava, assim, à objectividade e ao realismo em torno dos grandes tópicos da época, nomeadamente, os escombros, os regressados e a guerra. No contexto da história da literatura Ilse Aichinger é considerada uma voz dissonante

com traços de surrealismo onde permanentemente se intersectam elementos mágicos e fantásticos com dados factuais.

O romance *Die größere Hoffnung*, considerado por Friedrich Sieburg um texto possuidor de um “alto sentido poético” (Sieburg, 1995: 160) e caracterizado por Peter Härtling como um exemplo de “prosa lírica” (Härtling, 1980: 130), narra a história da pequena Ellen, uma menina *Mischling* que procura sobreviver física e emocionalmente à perseguição e à destruição provocadas por uma guerra⁴⁷.

relativamente a este apelo a uma produção literária pautada pelo realismo. Todavia, este é um pressuposto que, embora recorrente nos manuais da história da literatura alemã, requer uma outra análise e uma perspetivação mais rigorosa:

Aichinger nasceu na Áustria e o seu nome faz, por isso, parte do cenário literário austríaco. Ela não é uma “voz dissonante”; *Die größere Hoffnung* é, sim, o rosto de uma nova geração austríaca, tal como afirma Wendelin Schmidt-Dengler: “Er [der Roman] zeigt an, daß sich eine neue Generation zur Wort meldet, die nicht an diese Restauration glaubt und für die von Anfang an die Rückkehr zu der unversehrten, heilen Welt abgeschnitten ist” (Schmidt-Dengler, 1995: 43). É tendo em linha de conta os aspectos estilísticos de *Die größere Hoffnung* que Hans Weigel indica o romance como o ponto de partida para uma nova literatura (*apud* Hussong, 2000: 27), Paul Kruntorad considera-o o ponto que demarca o início da vanguarda na literatura austríaca do pós-guerra (Kruntorad, 1976: 162) e Marion Hussong defende que nele é confrontada a história do país, derrubando, de um modo engenhosamente crítico, os tabus cimentados em torno desse momento histórico (Hussong, 2000: 28).

Ainda a este respeito, António Sousa Ribeiro, na introdução de *Fragmentos de um diálogo*, discute a questão da uma identidade austríaca mantida sempre na sombra do contexto alemão, apontando os diversos acontecimentos que contribuíram para esta “dependência” (Ribeiro, 1996: 9-24). Wendelin Schmidt-Dengler dá conta deste mesmo aspecto, defendendo que se tornou usual na história da literatura não distinguir o conceito de “literatura austríaca” do de “literatura alemã” sendo que, por isso, nomes como Schnitzler, Hofmannsthal, Bernhard ou Handke são “encaixados” nos vários momentos literários alemães (Schmidt-Dengler, 1995: 15). Ribeiro sublinha ainda esta indiferenciação com um exemplo bastante elucidativo: *Deutschland erzählt: von Rilke bis Handke* é o título de uma antologia publicada pela editora S. Fischer (Ribeiro, 1996: 22).

⁴⁷ Ao longo do romance o leitor não encontra quaisquer referências concretas ao tempo e ao lugar da acção. Subentende-se, contudo, que se trata de uma representação da Segunda Guerra Mundial e da perseguição nacional-socialista que, abstendo-se de alusões directas a lugares, ao tempo e às figuras (vítimas e perpetradores) pretende, sobretudo, concentrar-se na apresentação de uma realidade particular: “Neben die Dokumentation, neben Kogons *SS-Staat*, trat eine zweite Form der Abrechnung, das Scherbengericht der Poesie. Etwas Seltsames geschah: Die peinliche Vermeidung aller Realien, der Verzicht auf die vertrauten Namen, Begriffe und Vorstellungen, gab den Konturen eine nicht minder grimmige Akkutesse als der Beleg. Kein Hitler, kein Auschwitz und kein militärisches Planspiel: und doch die ganze Wirklichkeit” (Jens, 1995: 169). Esta lacuna, este anonimato que esconde pessoas e contextos serve para chamar a atenção do leitor para os elementos “não ditos”, “não mencionados”. Estes “silêncios” criam, então, um enunciado onde os

O texto inicia com uma descrição do cabo da Boa Esperança e do mar em seu redor. Logo no primeiro parágrafo o leitor é confrontado com um elemento estranhante, enunciado por um narrador de terceira pessoa: “Eine Fliege kroch von Dover nach Calais” (GH: 7). Trata-se de uma descrição feita a partir da perspectiva de Ellen que observa um mapa pendurado na parede de um Consulado, onde procura com toda a persistência requerer um visto para sair do país e juntar-se à mãe nos Estados Unidos. Depois de arrancar o mapa e de o estender no chão, a protagonista dobra uma folha de papel, à qual dá a forma de um barco que faz sair de Hamburgo – cheio de crianças que não podem sair, mas que também não podem ficar:

Das Schiff ging von Hamburg aus in See. Das Schiff trug Kinder. Kinder, mit denen irgend etwas nicht in Ordnung war. Das Schiff war vollbeladen. Es fuhr die Westküste entlang und nahm immer noch Kinder auf. Kinder mit langen Mänteln und ganz kleinen Rucksäcken. Kinder, die fliehen mußten. Keine von ihnen hatte die Erlaubnis zu bleiben und keines von ihnen hatte die Erlaubnis zu gehen. (GH: 7)

De seguida o narrador descreve uma tempestade, o naufrágio deste barco e os gritos de Ellen (GH: 9) – que acorda assustada do seu pesadelo (o naufrágio do barco cheio de crianças). É esta fusão entre a realidade e o sonho que caracteriza a linguagem de *Die größere Hoffnung* que, seguindo uma linha de discurso fantasista e onírica, mantém sempre presente um sentimento profundo e inabalável de uma criança que procura resistir às dificuldades resultantes de um contexto de guerra. Referimo-nos ao sentimento de esperança antecipado no título do romance. É esta esperança que sustenta a determinação e força de

elementos ausentes são entendidos como os mais relevantes do discurso. Nicole Rosenberger aponta ainda para o facto de que a falta de dados temporais e locais se deve à perspectivação infantil presente no romance, para quem este tipo de informação seria irrelevante (Rosenberger, 1998: 10). Tanja Hetzer defende uma posição idêntica e acrescenta ainda que esta técnica possibilita um olhar inocente sobre os factos e permite uma enunciação elaborada a partir da perspectiva de um observador (aparentemente) desinteressado: porque não possui capacidade interventiva nem responsabilidade política e social, a criança dispõe, assim, de total liberdade para descrever a sua experiência (Hetzer, 1999: 10).

vontade da protagonista que, depois de solicitar a ajuda divina e invocar São Francisco Xavier, conhecido por ter viajado por muitas terras (GH: 26), tenta convencer o cônsul a assinar o seu visto, confrontando-o com uma ameaça somente possível quando emanada a partir do universo infantil de uma criança:

“Wenn Sie jetzt nicht unterschreiben –”, Ellen suchte nach einer schweren Drohung. Ihre Zähne schlugen aufeinander. “Dann will ich ein Delphin sein. Dann schwimm ich neben dem Dampfer her und dann spring ich um die Freiheitsstatue, ob Sie wollen oder nicht!” (GH: 15)

Nicole Rosenberger, apoiando-se nos estudos realizados por Jean Piaget, defende que passos como este são o resultado de uma atitude infantil de alguém que acredita que, por magia, pode alterar a realidade. Ellen está presa ao que a autora chama “realismo infantil”, consequência da ausência de identificadores primários, e age como um se fosse um sujeito autônomo que parece não depender de pessoas adultas (Rosenberger, 2000: 6). Esta atitude, todavia, não é voluntária; ela é, sim, uma resposta possível de uma criança a uma situação de dor causada pelo abandono e pela falta de protecção (a mãe está ausente, o pai abraçou a causa nazi e a avó materna acabaria por ser deportada).

Esta circunstância leva Ellen, no quinto capítulo do romance, a usar a Estrela de David com o objectivo de reforçar identificações com o grupo de amigos judeus e, assim, alcançar um sentido de pertença. A imagem da estrela (símbolo de âncora identitária) acarreta, porém, consequências devastadoras: “Der Stern bedeutet den Tod” (GH: 94). A estrela, que Ellen na sua inocência vê como um motivo de orgulho e um símbolo de identificação com os amigos, transforma-se num estigma e em sinónimo de morte. Esta constatação provoca sentimentos de medo profundo, o medo da morte, o medo dos interrogatórios da polícia e o medo do próprio medo – um medo causado por uma violência latente cuja razão as crianças, na sua inocência, não compreendem:

“Wir wollen wissen, was der Stern bedeutet!”

Anna sah ruhig von einem zum anderen. “Weshalb wollt ihr das wissen?”

“Weil wir Angst haben.” Ihre Gesichter flackerten.

“Und wovor habt ihr Angst?” sagte Anna.

“Vor der Geheimen Polizei!” Sie riefen durcheinander.

Anna hob den Kopf und sah alle auf einmal an. “Aber wieso? Wieso fürchtet ihr gerade die Geheime Polizei?” Die Kinder schwiegen verblüfft.

“Sie verbieten uns zu atmen”, sagte Kurt und wurde rot vor Zorn, “sie spucken uns an, sie sind hinter uns her!”

“Merkwürdig”, sagte Anna, “weshalb tun sie das?”

“Sie hassen uns.”

“Habt ihr ihnen was getan?”

“Nichts”, sagte Herbert. (GH: 103)

Discursos como este, assentes numa verdade limitada a uma visão condizente com a idade das crianças⁴⁸, mas também elementos carregados de simbolismo e magia⁴⁹, passos estranhos e surreais⁵⁰ e ainda apontamentos que

⁴⁸ Veja-se no 2º Capítulo (“Der Kai”) o raciocínio das crianças relativamente ao facto de estarem proibidas de andar num carrossel. De acordo com a sua percepção da realidade, esta brincadeira não lhes é permitida, não porque são judeus, mas porque possuem avós demasiado pesados:

“Seid ihr schon oft gefahren?” fragte Ellen beklommen.

“Wir?”

“Wir, dachtest du?”

“Wir sind noch nie gefahren.”

“Noch nie?”

“Es ist verboten, die Ketten könnten reißen!”

“Unsere Großeltern wiegen zu schwer” (GH: 31)

⁴⁹ No 7º capítulo (“Der Tod der Großmutter”) o medo e o desespero apoderam-se da avó de Ellen que, adivinhando a visita da Gestapo, decide suicidar-se. Ellen tenta impedi-la e pede que lhe conte uma última história. Como a avó se sente incapaz de atender ao pedido da neta, é Ellen que narra a história do Capuchinho Vermelho. Tal como o Capuchinho, também a história de Ellen se reduz à existência de uma mãe e de uma avó (o pai está ausente); ambas usam algo que as distingue dos restantes – Ellen usa a estrela e o Capuchinho tem um capuz vermelho; ambas sofrem por causa de um lobo: no conto o lobo devora a avó, na vida de Ellen o lobo-guerra destrói a avó.

⁵⁰ Por exemplo, no 3º Capítulo (“Das heilige Land”) é narrada a existência de um coro, muito semelhante ao coro das tragédias gregas, que intervém e questiona: “Wohin wollen wir gehen? Wer gibt uns den großen

se aproximam de sonhos, visões ou alucinações⁵¹ são uma constante ao longo do romance.

É no surrealismo e na metáfora que assenta a poesia de Aichinger, uma poesia que tem como objectivo alcançar “uma esperança maior”, isto é, um lugar onde não há discriminação nem sofrimento provocados pela guerra. Numa apologia a um universo metafísico, o narrador considera que somente esta esperança maior salvará a alma, uma vez que o corpo, cansado de viver na esperança, vê todas as tentativas de libertação saírem goradas: “Aber keines der Wunder rettet den Leib, nur die Seele wird gerettet; die große Hoffnung trügt, die größere Hoffnung wird erfüllt!” (GH: 155). *Die größere Hoffnung* descreve, em suma, a viagem interna da protagonista que se desloca de uma “grande esperança”, descrita no primeiro capítulo como o desejo de emigrar para a América e aí reencontrar a mãe (paz, conforto e protecção), até a uma “esperança maior”, alcançável através da morte e traduzida no último capítulo através da vontade de Ellen chegar a um lugar onde possa reencontrar a liberdade e os amigos (que desapareceram e a aguardam por detrás da estrela da alvorada):

Nachweis? Wer hilft uns zu uns selbst?” (GH: 44). Por fim, o leitor reconhece tratar-se de um cemitério onde as crianças jogam às escondidas com os mortos.

⁵¹ No 8º Capítulo (“Flügeltraum”) é narrada uma bizarra sucessão de acontecimentos ilógicos: um condutor de uma locomotiva esquece o seu destino e destrói uma estação. Sem a avó e sem os amigos, Ellen é perseguida pela polícia. Depois de ser capturada e durante o interrogatório, a protagonista comporta-se como se estivesse habituada àquele tipo de situação, demonstrando conhecer os seus direitos e manifestando não ter nada a perder:

“Wo bist du zu Hause?” sagte ein dicker Polizist und beugte sich zu ihr herab.

“Wo ich gewohnt habe”, sagte Ellen, “war ich noch nie zu Hause.”

“Wo bist du denn zu Hause?” wiederholte der Polizist.

“Wo Sie zu Hause sind”, sagte Ellen.

“Aber wo sind wir zu Hause?” schrie der Oberst außer sich.

“Sie fragen jetzt richtig”, sagte Ellen leise.

[...] “Genug”, lachte der Oberst erstarrt. Mit drei Schritten stand er vor Ellen. “Wie heißt du, zum letztenmal, wer bist du?” Die Tür wurde aufgerissen.

“Mein Halstuch ist Himmelblau”, sagte Ellen, “und ich sehn mich weg von hier.” (GH:172-173)

Para adensar toda a estranheza deste passo, surge no meio do interrogatório um feixe ensanguentado que, voando, atravessa o gabinete do oficial. Trata-se de Bibi, uma das crianças, que conseguira fugir de um campo de concentração. No final o leitor verifica que tudo não passa de um sonho de Ellen.

“Georg, die Brücke steht nicht mehr!”

“Wir bauen sie neu!”

“Wie soll sie heißen?”

“Die größere Hoffnung, unsere Hoffnung!”

“Georg, Georg, ich sehe den Stern!”

Die brennenden Augen auf den zersplitterten Rest der Brücke gerichtet, sprang Ellen über eine aus dem Boden gerissene, emporklaffende Straßenbahnschiene und wurde, noch ehe die Schwerkraft sie wieder zur Erde zog, von einer explodierenden Granate in Stücke gerissen.

Über den umkämpften Brücken stand der Morgenstern. (GH: 228)

Resumidamente, *Die größere Hoffnung* caracteriza-se por ser um texto com um forte sentido poético e metafórico que, partindo de um cenário apocalíptico, testemunha a destruição e a miséria humana a partir da perspectiva de uma criança só e, por isso, vulnerável. Ilse Aichinger, através da perspectiva de alguém que “vê o mundo a partir de um caleidoscópio” (Hussong, 2000: 30), consegue, assim, traduzir para a escrita o universo conceptual e ideal infantil, um universo onde os conceitos de ingenuidade, optimismo, medo, desespero e esperança interagem de forma constante.

A leitura de *Die größere Hoffnung* conduz ainda o leitor a uma dimensão onde o simbolismo e a alegoria adquirem uma função central. Sem quaisquer referências topográficas e temporais concretas, o romance parece descrever um sonho sombrio, cujo cenário se situa num espaço que vai desde um cais até um cemitério judaico, em uma qualquer cidade onde decorre uma guerra e onde existem pessoas que nela podem habitar e outras que vivem sob a ameaça iminente de um afastamento forçado. Este sonho recorre a uma linguagem figurada e surreal, mas também a uma linguagem pautada pela frieza, irritação e desespero próprios de uma criança que busca algum consolo e protecção. Estas atitudes da protagonista resultam, enfim, da forma como um indivíduo nesse estágio do desenvolvimento humano interpreta o ambiente circundante e procura sobreviver a um mundo em ruptura.

Ressalvando as diferenças de conteúdo que obviamente existem, o confronto dos romances de Jan Koneffke e Ilse Aichinger permite-nos verificar que há um denominador comum que transmite a cada um dos textos o seu carácter extraordinário: a linguagem mágica e fantasista elaborada a partir da perspectiva infantil dos protagonistas. Ambas as personagens estão presas a um realismo infantil, isto é, à ilusão de que a sua percepção do mundo coincide, de facto, com a realidade dos adultos. A resposta ao cenário de violência que as rodeia traduz-se num discurso pautado pela imaginação e pela fantasia, um discurso elaborado a partir da fusão entre a realidade e um sentido de magia que caracteriza a perspetivação infantil. Da mesma forma que Ellen imerge na sua fantasia e parece ver o mundo a partir de um caleidoscópio, Paul recorre efectivamente ao seu telescópio para se aproximar da mãe e, assim, atenuar a dureza da realidade. Ellen acredita no poder da Estrela; Paul crê no poder do avô e persegue uma imagem da mãe enquanto constelação celestial. Ellen crê que, por magia, consegue alterar a realidade; Paul age como se o avô pudesse, por magia, alterar o mundo.

Não obstante as várias décadas que separam a publicação dos romances e o facto de os autores pertencerem a diferentes gerações e ocuparem posições opostas – Aichinger tem ascendência judaica, Koneffke é alemão e carrega, por isso, a culpa histórica do seu país – ambos os autores parecem encontrar-se na escrita tanto no que concerne à temática como ao estilo, uma vez que captam de uma forma genial todo o imaginário infantil – inocente, ingénuo e sempre cheio de esperança. Em ambos os textos encontramos elementos estranhos, ilógicos e absurdos, porém, esse absurdo da narração poderá ser entendido como uma resposta ao absurdo da realidade vivida e a ausência de racionalidade e lógica que perpassa os romances poderá ser interpretada como a única possibilidade que uma criança terá para lidar com a falta de sentido da violência nazi (Thums, 2000: 222).

Na sua essência, ambos os romances preconizam a questão da identidade e da sua constituição que, devido a um ambiente fracturante, é sedimentada no desequilíbrio e na ausência de identificadores. *Die größere Hoffnung* fala-nos do medo e do isolamento das crianças que possuem avós “errados” – os avós

maternos, aos olhos da sociedade, e os avós paternos, aos olhos do grupo de crianças judias que inicialmente não acolhe Ellen. Este confronto entre os dois mundos conduzirá, inevitavelmente, a uma constituição identitária difícil, favorecida pela inexistência de elementos estruturantes que em condições normais contribuem para o processo de identificação e consequente construção de um sentimento de pertença.

Esta indefinição identitária conduz a um conflito interno que é também descrito em diversos passos de *Paul Schatz*. Por exemplo, no processo de descoberta do próprio corpo, ao tomar consciência do significado da circuncisão, Paul não sabe se deve sentir-se judeu ou cristão (PS: 31s.). O litígio constante entre o avô cristão e o pai judeu (PS: 13) representa também uma cesura entre duas figuras que, originalmente, deveriam assumir-se como os pilares da constituição identitária e transmitir paz e equilíbrio, fundamentais numa fase tão precoce da vida de um indivíduo.

A leitura comparada destes dois romances permite-nos retirar algumas conclusões que nos ajudam a compreender a dimensão do Holocausto enquanto um “passado que não passa”, que teima em perseguir como uma sombra não só os indivíduos que lhe foram contemporâneos, mas também outros que, embora tendo nascido depois, construíram e consolidaram a sua identidade em contextos fortemente vinculados por ele.

Como já verificámos anteriormente, o veredicto defendido por Theodor W. Adorno, em 1951, de que seria bárbaro escrever um poema depois de Auschwitz, interpretado por muitos como uma negação da estética (cf. *supra*, parte II, 1), viria a ser contrariado por muitos exemplos da *Holocaustaliteratur* mesmo antes da enunciação daquela convicção do pensador alemão. *Die größere Hoffnung* é um desses exemplos. Publicado em 1948, este romance será a prova cabal que justifica o gesto de revisão das palavras do pensador: “das Übermaß an realem Leiden duldet kein Vergessen (*apud* Kiedaisch, 1995: 54). Por outras palavras, a necessidade de lembrar o passado e de dar a conhecer a experiência pessoal de cada indivíduo devem ser entendidas e aceites como a incapacidade de esquecer a realidade histórica manifestada por muitos sobreviventes – prevalecendo a

premissa fundamental de que o conteúdo se sobrepõe à forma como a representação do passado é elaborada.

Paul Schatz im Uhrenkasten, que partilha com o romance de Aichinger a mesma linguagem poética, assume-se como resultado de um processo de consciencialização histórica que marcou os indivíduos nascidos depois do final da ditadura nacional-socialista. A identidade destes autores formou-se no contexto político-social do pós-guerra, o que viria a definir uma escrita assente num eixo temático muito concreto: a transmissão transgeracional da memória e da culpa histórica. Se Aichinger, elemento da primeira geração de autores, anunciou o início daquilo que hoje designamos de *Holocaustliteratur*, Koneffke – cinco décadas mais tarde – dá-lhe continuidade e corrobora uma constatação irrefutável: o Holocausto está ainda muito presente na sociedade alemã e a imagem de “um passado que não passa” estará longe de desvanecer.

Na Alemanha, nação com o mais longo processo de superação do passado, o passado nazi continua a ser um tema recorrente, não esquecido e não superado e essa consciência é claramente assumida em *Paul Schatz im Uhrenkasten*:

‘Hitler, das war eine Episode!’, schrie [Max] Haueisen. ‘Ja, eine Episode’, spottete [der amerikanische General] Goldstone, ‘der wird euch drei Generationen als Mahlstein am Hals baumeln!’ (PS: 235)

2. O estigma do passado nazi: a perspectiva dos filhos dos alemães

*Es hat mich geprägt und prägt mich weiterhin insofern,
als es immer eine gewisse moralische Schuld aufbürdet.
Nun, was heißt moralische Schuld?
Ich bin nicht beteiligt gewesen,
aber schließlich ist er mein Vater gewesen.*

A citação em epígrafe, retirada de uma entrevista realizada pelo psicólogo israelita Dan Bar-On, dá conta de um sentimento de culpa moral que ensombra a vida de muitos descendentes de antigos soldados nazis. À semelhança dos filhos de sobreviventes do Holocausto, também os filhos dos criminosos cresceram e formaram a sua identidade na sombra da conspiração do silêncio imposta pelos progenitores. O fenómeno das dores fantasma é, portanto, sentido por ambos os grupos de indivíduos e a devastação psicológica pode, de facto, hipotecar uma vivência equilibrada a qualquer um deles.

Não obstante, observar esta questão, a partir de uma perspectiva que atribui aos filhos de alemães a condição de vítimas de um acontecimento que os judeus percebem como um marco da sua identidade cultural, levanta alguns constrangimentos e dificuldades de diálogo entre os elementos das gerações que nasceram depois de 1945. Como veremos, alguns judeus têm dificuldade em considerar essa dor como legítima ou comparável à sua.

Para além de uma abordagem à relação entre judeus e não-judeus no contexto específico da pós-Shoah, procuraremos ao longo deste capítulo reflectir sobre as diferentes respostas dadas pelos filhos dos criminosos nazis após o confronto com o passado dos pais e verificar quais as repercussões que esse passado exerce sobre as suas vidas.

Depois de no capítulo anterior termos analisado a perspectiva das vítimas da perseguição nazi, será agora nosso objectivo abordar a percepção do “outro”, o alemão/austriaco não-judeu, relativamente à mesma questão. Dos mesmos autores, Doron Rabinovici e Jan Koneffke, analisaremos as obras *Ohnehin* e *Eine Liebe am Tiber*, respectivamente, romances que, entre outros aspectos igualmente assinaláveis, nos permitirão reflectir sobre a forma como os dois escritores abordam a situação concreta dos filhos dos criminosos nazis.

À semelhança do que fizemos no capítulo anterior, vamos apresentar outros textos que, ora explorando as mesmas temáticas ou situando-se em contextos políticos, históricos ou sociais idênticos, criam a possibilidade de uma leitura comparada, o que nos permitirá reforçar algumas das ideias apresentadas ao longo do nosso trabalho.

A propósito da problemática do relacionamento entre judeus e não-judeus e da questão da difícil relação entre filhos e pais intervenientes na guerra, circunstâncias exploradas no romance *Ohnehin*, propomos uma breve abordagem ao romance *Gebürtig* do austriaco e judeu Robert Schindel onde, para além das referências ao contexto político austriaco da década de oitenta, se debatem igualmente as dificuldades dos filhos de antigos soldados em lidar com o passado obscuro e violento dos pais.

Depois da apresentação e análise do romance *Eine Liebe am Tiber*, parcialmente situado na década de sessenta e perspectivado a partir do olhar de um adolescente filho de um antigo soldado alemão, procuraremos através do romance *Familienleben* da autora alemã de origem judaica Viola Roggenkamp verificar as especificidades do olhar de uma adolescente *Mischling*, filha de uma sobrevivente, no contexto particular da Alemanha dos anos sessenta. O confronto dos papéis desempenhados por estes dois adolescentes, protagonistas dos textos em questão, permitir-nos-á reflectir sobre a difícil noção de vítima, passível de ser atribuída à segunda geração de indivíduos de forma generalizada, mas geradora de controvérsias e discursos que, peremptoriamente, recusam a partilha dessa condição.

2.1. A dialéctica do esquecer e do recordar em *Ohnehin*

2.1.1. Apresentação do romance

Alguns anos depois de *Suche nach M.* e após a publicação de algumas obras de cariz histórico e intervencionista como, por exemplo, a tese de doutoramento *Instanzen der Ohnmacht* e a colecção de textos sobre política austríaca *Österreich. Berichte aus Quarantanien*, Doron Rabinovici regressa à literatura em 2004 e publica o seu segundo romance, *Ohnehin*.

Se no romance *Suche nach M.* a localização topográfica e o tempo onde actuam as diversas personagens são indicados através de imagens difusas e mensagens subtis, em *Ohnehin* o autor Doron Rabinovici optou por definir as coordenadas espaço-temporais de forma bastante clara: Viena, Verão de 1995.

A escolha do ano de 1995 não terá sido casual. Este é um ano extremamente marcante não só para a Áustria como também para o mundo de forma geral. Senão vejamos: internamente os austríacos discutem uma política de asilo que viria a gorar as expectativas de muitos visados; assiste-se a uma campanha eleitoral polémica, acompanhada de fortes manifestações de protesto e actos de violência; a figura de Jörg Haider, que surge com um discurso assumidamente de extrema-direita e que chama a público veteranos das SS, obtém amplo protagonismo, lançando, pelas piores razões, o olhar do mundo sobre a Áustria. O ano de 1995 é ainda emblemático na medida em que se celebram os cinquenta anos do final da Segunda Guerra Mundial e da libertação de Auschwitz. A nível externo o clima é também bastante tenso: o processo de paz em Israel é ameaçado com o assassinato de Yitzhak Rabin e nos Balcãs, a guerra civil faz lembrar os horrores do passado.

Uma Viena cosmopolita e multicultural, que acolhe o Naschmarkt como o epicentro da diversidade étnica, é o palco da acção de *Ohnehin*. O constante regressar, na narrativa, a este mercado transmite à capital austríaca um colorido particular e uma atmosfera pitoresca:

Die Händler besangen ihre Ware [...]. Er [Stefan Sandtner] tauchte ab in die Mischung aus scharfen Aromen und süßlichen Düftes. Im Fenster eines orientalischen Händlers sah er Hunderte Gewürzsäckchen. [...] Er ging vorbei an japanischen Sushibuden, an chinesischen Delis, an einem marokkanischen Restaurant, einem indischen, persischen, türkischen, an einem Espresso und einer italienischen Pizzeria. (Ohn: 16-17)

O mercado – “um mundo à parte, uma ilha dentro da metrópole” (Ohn: 18) – é a face de uma cidade plena de vida onde parece existir uma simbiose entre os estrangeiros e os habitantes vienenses. Esta harmonia, porém, será apenas aparente ou ilusória, pois cada um dos imigrantes (legais e ilegais) retratados no romance é portador de histórias de vida que revelam a fragilidade identitária deste grupo de indivíduos. Na verdade, estes actores do Naschmarkt vienense são sujeitos desenraizados e “ortlos”, são sujeitos que vivem numa espécie de diáspora e para quem o mercado representa um lar improvisado, tal como afirma o autor a propósito do título que escolheu para o seu romance:

Das Wort "ohnehin" ist ein schönes Wort, weil es verweist auf eine gewisse Beliebigkeit als Grundstimmung jener Jahre in dieser Generation, und es verweist für mich auch auf eine gewisse Ortslosigkeit, etwas, was sicherlich zu tun hat mit einem Markt, etwas, was sicherlich auch zu tun hat mit den Bedingungen von Weltmarkt in unserer Zeit, und etwas, was zu tun hat damit, daß eigentlich wir alle - seien es Juden oder Arbeitsmigranten oder nicht - in einer Art von Diaspora heute leben.¹ (Kaukoreit, 2004)

¹ Ainda a propósito do carácter enigmático do título, questionámos Doron Rabinovici acerca do sentido que pretendeu dar ao advérbio “ohnehin” (que possui significados diversos como, por exemplo, “de qualquer modo” ou “mesmo assim”). Rabinovici defendeu que o termo “ohnehin” aponta para uma ideia de ligeireza, de facilidade com que se esquecem acontecimentos importantes do passado:

“Im Deutschen ist “ohnehin” ein Wort, das im Grunde nichts fragt, ein Wort einer gewissen Leichtigkeit. Auch etwas das nicht klar ist. “Ohnehin” – nicht klar. Das Wort “ohnehin” erinnert an die Wortlosigkeit des Lebens, nicht nur für die Juden, denn wir alle leben heutzutage jenseits von der Heimat (dieses deutsche Wort!). Für immer mehr Leute, das ist die Globalisierung. “ohnehin”, wir haben keine Utopie mehr. Die Utopie ist untergegangen. Es steht nicht nur für die Leichtigkeit, sondern auch für die Vergessenheit.” (Entrevista Viena, 07.05.2007. Ver anexo 1)

Em *Ohnehin* é descrito um contexto específico, marcado por um processo de mundialização em que Viena é uma “aldeia global” onde actuam sujeitos de diferentes proveniências, com identidades múltiplas e não definidas. As figuras do romance são figuras que possuem uma identidade que não é unificada nem estável. Trata-se de uma identidade descentralizada que, devido às constantes evoluções e diferentes identificações, deixou de ser fixa, segura, coerente ou permanente. Estas figuras são o reflexo de uma concepção de identidade condizente com as formas de vida do sujeito pós-moderno, isto é, uma identidade fragmentada, plural e híbrida (cf. *supra*, Intr, p. 15s.).

Para além do retrato de uma sociedade que demonstra o dinamismo que subjaz ao conceito de identidade (consequência das constantes evoluções e mudanças sociais), o romance – através do confronto das gerações mais jovens com as acções praticadas pelos progenitores – descreve igualmente a dinâmica que existe entre o presente e um passado marcado pela violência:

Der topographische Brennpunkt des Romangeschens, der Naschmarkt an der Wienzeile ist der Kontext für das Kaleidoskop von Figuren aus unterschiedlichen mitteleuropäischen Ländern und deren Schicksalen. Der Naschmarkt wird bei Rabinovici nicht nur zum Treffpunkt von legalen und illegalen Zuwandern (und österreichischen Intellektuellen), sondern auch zur Mehrfachspiegelung von der Dynamik zwischen Gegenwart und Vergangenheit (Kecht, 2008: 35)

À semelhança de *Suche nach M.*, é vasta a paleta de personagens conduzidas ao longo da narrativa. Com funções e/ou objectivos muito concretos, esta constelação de figuras deverá ser sempre compreendida na sua função de personagem-espelho de determinada realidade. O protagonista, o austríaco Stefan Sandtner, encontra-se no centro de dois núcleos de acção que representam a enunciação de duas realidades distintas, retratos da sociedade austríaca contemporânea. Estes núcleos de figuras, de imediato introduzidas no capítulo inicial do romance, apresentam as duas linhas de acção que são desenvolvidas ao longo do texto: por um lado, o dia-a-dia de um grupo de

indivíduos, com origens diversas e problemas específicos, por outro lado, o problema de saúde do antigo soldado nazi Herbert Kerber, que Stefan aceita acompanhar:

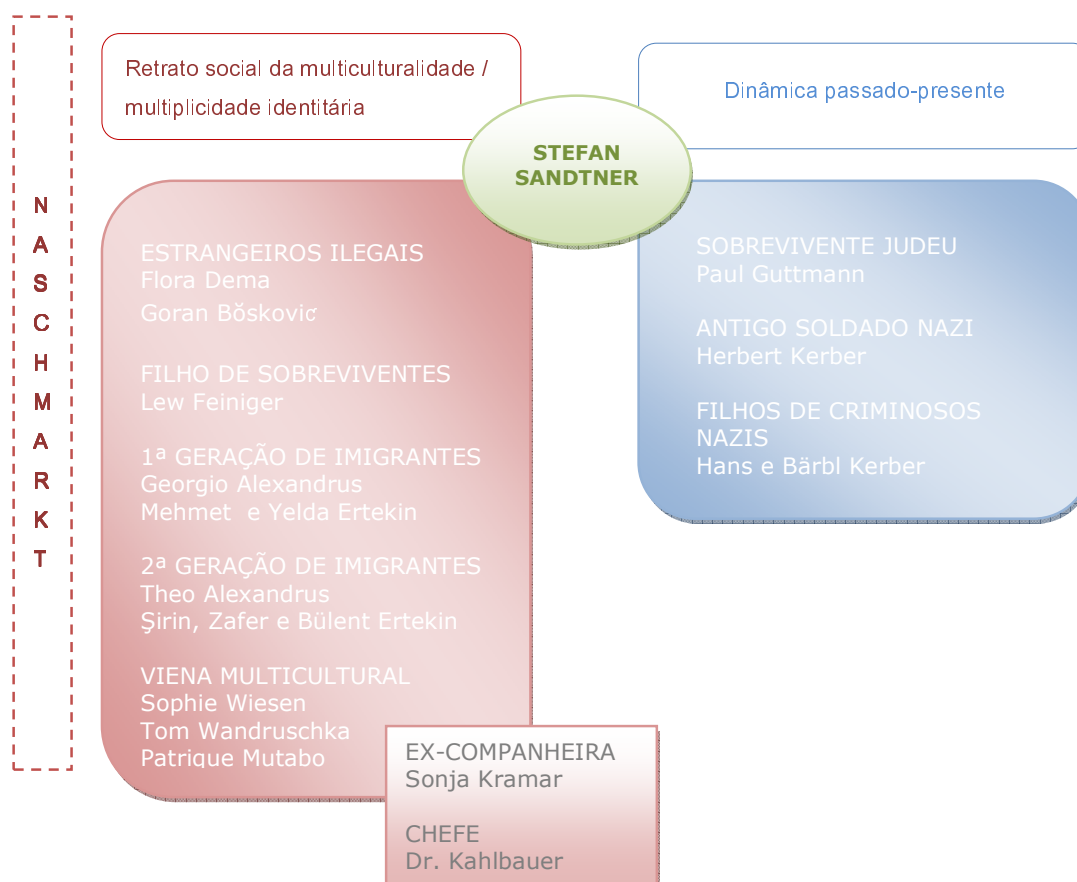


Fig. 4: Eixos temáticos e núcleos de personagens

Tal como referimos no capítulo anterior, o romance *Suche nach M.* caracteriza-se por ser um texto complexo, com apontamentos fantasistas e que, em algumas passagens, representa um verdadeiro desafio à compreensão do leitor. Construído com base numa estrutura labiríntica, apenas no final da leitura é possível unir todos os fios e obter uma visão global da temática versada. *Ohnehin*, todavia, caracteriza-se por adoptar um estilo diametralmente oposto: uma linguagem clara e objectiva e uma estrutura linear, onde os acontecimentos

relevantes para os dois núcleos de personagens são narrados de forma diacrónica. Volker Kaukoreit, em entrevista a Doron Rabinovici, questiona se esse não será um estilo antiquado, contudo, o autor frisa as diferenças entre os dois textos e defende que, ao contrário do seu primeiro romance, o objectivo fundamental de *Ohnehin* é seguir o fluir da consciência dos protagonistas:

Das Thema bei *Suche nach M.* [ist] die Frage nach der Identität, und da versuche ich verschiedene Episoden nachzuzeichnen, und für jede Episode steht ein Mensch, ein Protagonist, eine Protagonistin; die Episode trägt den Namen dieser Person. Bei *Ohnehin* geht es eigentlich darum, mit den Protagonisten mit zu gehen und deren Bewußtseinsfäden nachzufolgen. Und da war es wichtig, es durchzuziehen, d.h. das Thema macht die Struktur. (Kaukoreit, 2004)

A estrutura deste romance fechado, narrado na terceira pessoa, é composta por dez capítulos numerados que descrevem o conflito individual do protagonista, o jovem neurologista Stefan Sandtner, num tempo de diegese que percorre cerca de três meses.

No início do texto é enunciada a afirmação que viria a ocupar um lugar central ao longo de toda a narrativa: “Einmal muß Schluß sein. Genug der Leichenberge, fort mit Krieg und Verbrechen” (Ohn: 7) – afirma Stefan, filho de um jurista vienense social-democrata (Ohn: 29) que, após terminar um relacionamento de vários anos com a companheira e colega de profissão Sonja, usa a televisão para esquecer a realidade e atordoar o sentimento de perda. Contudo, as notícias sobre a actualidade – guerra nos Balcãs e a libertação de Auschwitz – enfadam o médico neurologista que se sente incapaz de dar prossecução ao estudo sobre as capacidades de rememoração de pacientes portadores de demência que, em breve, tem de entregar na clínica onde trabalha².

² Neste romance e à semelhança de outros textos anteriores, as questões médicas, nomeadamente a exploração de sintomas com origem psicossomática, são motivo recorrente na obra do autor e antigo aluno de Medicina e Psicologia:

Papirnik, o protagonista do livro de contos, publicado em 1994 com o mesmo nome, “não é um homem de carne e osso” (Rabinovici, 1994: 10), é um “homem-livro”, é o livro da memória que Lola Varga quer ler e

Depois de obter uma licença de dois ou três meses apoiada por Kahlbauer (chefe do protagonista e amante de Sonja), Stefan procura recuperar da ruptura enfronhando-se no trabalho. É, todavia, chamado a intervir por Paul Guttmann, judeu sobrevivente, oriundo da Roménia e antigo comerciante na cidade de Viena, onde se fixara nos anos cinquenta. Durante a infância, Stefan tinha vivido na mesma rua de Paul e tinha brincado com o seu filho Mischa, agora médico em Israel; não podia, portanto, recusar o seu pedido. Paul Guttmann informa que Herbert Kerber, também antigo vizinho do médico neurologista, estava doente: “der Papa von Hans uns Bärbl, kurz und gut, der Mann ist vollkommen meschugge geworden. [...] Seit Tagen glaubt er sich auf der Flucht” (Ohn: 11).

Stefan aceita visitar o octogenário, mas não sem antes passar pelo Naschmarkt, local habitual de encontro com o grupo de amigos: uma filha da

desvendar. Folhear as páginas de Papirnik, significa percorrer a História e decifrar um enigma. Porém, o enigma com o qual Lola se confronta – o Holocausto – é de tal forma hediondo que não é passível de ser verbalizado. Por fim, Papirnik auto-imola-se, gesto que apontará para a simbologia do fogo que atravessou toda a ditadura nacional-socialista: a imolação de milhões de corpos das vítimas que sucumbiram nos campos de concentração e a *Bücherverbrennung*, em Maio de 1933, que destruiu milhares de exemplares de textos de autores de origem judaica, considerados “entartet”, sem arte, pelos nacional-socialistas.

Em *Suche nach M.*, Dani Morgenthau, filho de sobreviventes do Holocausto e projecção de todas as suas expectativas, cobre o corpo de gaze, porque a culpa dos outros, que reclama como sendo sua, despoleta o aparecimento de chagas que ferem a sua pele.

Em *Ohnehin*, como veremos de seguida, Rabinovici recupera a síndrome de Korsakoff, doença do foro psiquiátrico que interfere na capacidade de reconhecer e relembrar as coisas, pessoas ou acontecimentos. A síndrome de Korsakoff, assinalada em 1880 pelo neurologista russo Sergei Korsakow (1854-1900), é uma perturbação psíquica que pode causar a destruição irreversível de algumas funções cerebrais e que ocorre devido à morte de células na região interna do cérebro e no sistema límbico, mecanismo que actua no processamento da memória de curto prazo. A sintomatologia desta encefalopatia caracteriza-se pela ocorrência de situações de amnésia, registada essencialmente junto de indivíduos com um historial de alcoolismo. Para além da amnésia, que poderá ser anterógrada (quando informações mais recentes não conseguem ser apreendidas ou reproduzidas) ou retrógrada (quando ocorre a perda da memória passada), verifica-se ainda uma tendência para a confabulação (o indivíduo conta histórias falsas nas quais acredita) e para um sentimento de desorientação, julgando-se o doente num outro tempo ou local. (Para uma abordagem mais aprofundada do assunto veja-se, entre outros, Cabenes, Truffino (2004), “Neuropsicologia del síndrome de Korsakoff”, *Neurologia*, Vol. 14, 4: 183-192; Court, James (1994), “Neuroanatomia de la amnésia”, Escuela de Medicina, Pontificia Universidad Católica de Chile (google.scholar.com); Maciel, Cláudia *et al.* (2004), “Complicações psiquiátricas do uso crónico do álcool: síndrome da abstinência e outras doenças psíquicas”, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, Vol. 26, Supl.1: 47-50.)

burguesia vienense, a jornalista Sophie Wiesen, Tom Wandruschka, estudante na Academia de Cinema, Patrique Mutabo, filho de um diplomata do Congo e o judeu de origem russa Lew Feiniger. No centro desta *Stammtisch* multicultural, encontramos Stefan Sandtner que recebe com entusiasmo um novo elemento que se junta ao grupo: uma amiga de Sophie, Flora Dema. Flora é oriunda do Kosovo e foi em tempos uma estudante de cinema que, depois de ser afastada da Academia de Arte de Belgrado e de ter sido perseguida na Sérvia, conseguiu fugir para Viena.

Na visita que efectua ao antigo soldado e médico Herbert Kerber, Stefan surpreende-se com a clareza e pormenor com que aquele velho homem descreve o seu passado:

Neunzehnhundertsiebzehn war er geboren worden, und er erzählte vom Vater, einem Offizier, von der Mutter, ließ auch seine beiden Schwestern nicht aus, beschrieb das Städtchen, in dem er aufgewachsen war, und die Schule, die er besucht hatte. Er wußte noch von seinen Freunden, von seinen Lehrern zu berichten und von seinen Vorlieben für die Naturwissenschaft und Mathematik. Im dreißiger Jahr war seine Familie nach Wien gezogen. Hier hatte er maturiert, Medizin studiert und geheiratet. [...] Kerber verschwieg nicht, Nazi gewesen zu sein. Noch vor dem Anschluß war er der Partei beigetreten. (Ohn: 25)

A lucidez desta descrição contrasta, todavia, com o esquecimento sistemático de acontecimentos recentes, nomeadamente, o esquecer constante de quem é Stefan. Na verdade, a percepção do presente de Kerber encontra-se limitada a quinze minutos, pelo que, decorrido este período, o antigo nazi estranha todas as pessoas. Naquele que consideramos ser um dos passos mais marcantes e intensos do romance, Herbert Kerber julga-se num outro momento da sua história pessoal, acredita ter vinte e sete anos e sente-se aliviado por a guerra ter chegado ao fim:

‘Ich bin SSler. Das ist der Grund, warum ich hier bin.’

‘Hier?’

Kerber sprach von der Ostfront, vom Rußlandfeldzug, konnte noch einzelne Städte, Offiziere nennen. Es war erstaunlich. Er hatte nichts vergessen. Dann sprach er vom Lager, von vollgefressenen Ratten, die durch die Baracken huschten, von den lebenden Gerippen, die er, Untersturmführer Doktor Kerber, überhatte, ja, er sagte, er habe sie übergehabt.

‘Ich sage Ihnen, es ist unbeschreiblich, was ich durchlitten habe’, so Kerber. Während er vom Krieg plauderte, war er voller Schwung.

Nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der unmittelbaren Gegenwart schienen seine Geschichten, und lebhaft schilderte er die Niederlage, wie er nach Wien durchgeschlagen hatte [...].

In Stefan wuchs ein Verdacht: ‘Verzeihung, Herr Doktor Kerber. Ich bin einemal ein wenig durcheinander. Könnten Sie mir sagen, welches Jahr wir haben?’

‘Fünfundvierzig, natürlich. Was meinen Sie?’

‘Und wie alt, Herr Doktor, sind Sie?’

‘Nun, ich bin siebenundzwanzig.’ (Ohn: 25s.)

Depois desta conversa, Stefan é peremptório em definir o seu diagnóstico: os últimos anos de Kerber, marcados pelo excesso de álcool, conduziram o antigo soldado SS a desenvolver uma patologia particular, a síndrome de Korsakoff, doença que apagou todos os registos da sua memória mais recente e desorientou este indivíduo cujo estado de consciência se encontra, agora, retido no seu próprio passado:

Er lebte in einer anderen Zeit, oder lebte eben nicht in ihr, sondern war an Sie verloren, in sie eingefroren. Er war aus der Welt, und nicht in einer eigenen, vielmehr war er in gar keiner, war er ein Gefangener, der nicht einmal über einen Kerker oder irgendeine Zelle, nicht über einen Zusammenhalt verfügte, denn alles in ihm und um ihn zersplitterte von einem Moment zum anderen. (Ohn: 26s.)

Herbert Kerber regozija-se com o final da guerra, com o reencontro com a mulher Franzl, manifesta o desejo de retomar a profissão e desabafa: “Es waren schreckliche Zeiten” (Ohn: 27). Stefan insurge-se, questiona com ironia a dificuldade desses tempos e Kerber defende-se:

‘Für Sie, Herr Untersturmführer? Waren Sie nicht mächtig? Der Mörder von Tausenden, von Kindern, Frauen und Alten? Herr über Leben und Tod?’ Kerber zuckte zusammen, ließ Kopf und Schultern rollen, richtete sich den Kragen: ‘Sie übertreiben. Ich habe nur meine Pflicht erfüllt [...] Ich will nicht mehr von dem Ganzen hören, von unserer sogenannten Schuld und den Leichenbergen. Genug davon. Wie lange noch? Der Krieg ist vorbei, zum Glück. [...] Der Krieg ist vorbei. Einmal muß Schluß sein.’ (Ohn: 27)

Através da personagem Herbert Kerber, o autor retoma o chapéu usado por antigos soldados que se limitavam, assim, a cumprir o seu dever, furtando-se dessa forma a qualquer responsabilidade. As frases finais deste passo, verbalizadas a partir da perspectiva de alguém que se julga no ano de 1945, quando comparadas com o pensamento de Stefan no início do romance (Ohn: 7) revestem-se de um forte valor simbólico. Por um lado, e embora tenham decorrido várias décadas, o ponto final reclamado para o discurso em torno de Auschwitz ainda não foi traçado, o que mantém viva a memória das vítimas sujeitas ao extermínio nazi. Por outro lado, faz-se uma alusão ao momento presente que, pautado pela violência de uma guerra civil [nos Balcãs], teima em ceifar inúmeras vidas inocentes e a não aprender com os erros do passado histórico da humanidade. Sugere-se aqui que a amnésia de Kerber será também a amnésia retrógrada da civilização que, ciclicamente, faz uso da violência para resolver os seus problemas.

O primeiro capítulo introduz, assim, o leitor num dos pontos fundamentais do romance – a memória e a capacidade de rememoração – assumindo Stefan a função de mediador entre os mundos dos dois representantes da primeira geração: Herbert Kerber, que esqueceu que existe algo que, na perspectiva da sociedade austríaca, não deve ser lembrado e Paul Guttman, que carrega o

peso da recordação de um passado violento. A Stefan Sandtner, elemento da segunda geração, caberá definir qual o seu papel, qual a sua responsabilidade e qual a importância do passado na sua própria atitude perante a vida e perante os outros.

Como mencionámos anteriormente, a acção de *Ohnehin* possui dois fios condutores distintos, dois eixos temáticos que, a determinado momento, acabarão por se cruzar na narrativa:

Por um lado, é narrada a evolução da doença de Herbert Kerber e as dificuldades dos seus filhos (Hans e Bärbl) em lidar com as revelações do pai. Ambas as figuras assumem posições exemplares representativas da segunda geração de indivíduos: Hans, que nos anos de estudante fora um convicto defensor dos ideais de 68 e elemento do movimento maoista, é agora um funcionário ministerial com uma carreira em ascensão que receia ser prejudicado pelo passado do pai. Bärbl, por seu turno, fica surpreendida e horrorizada com a revelação do passado do pai e exige dele uma confissão e uma assunção da culpa.

O reconhecimento da culpa e o arrependimento que Bärbl exige do pai chegariam no dia em que o velho Kerber confunde Flora com uma mulher do seu passado. Kerber lamenta e pede perdão por a não ter salvado (Ohn: 197); seria Bärbl a assegurar ao pai que aquela mulher o havia perdoado (Ohn: 98) – residindo neste gesto o próprio perdão da filha. Hans, revelando falta de princípios morais e éticos, tenta silenciar o passado do pai, ministrando-lhe uma sobredosagem da medicação prescrita por Stefan (Ohn: 251). Nesse momento o médico ordena o imediato internamento de Kerber. Hans, com receio de que o passado do pai destrua a sua carreira política, oferece a Stefan um lugar de destaque na clínica e insinua: “eine Hand wäscht die andere” (Ohn: 252). Porém, Stefan não se deixa corromper e reitera a sua ordem.

Por outro lado, observam-se as dificuldades de um grupo de indivíduos que procura a integração na sociedade austríaca e as atitudes de cada um deles mediante a indiferença da sociedade. Stefan Sandtner, enquanto figura austríaca, desempenha um papel modelar:

No rescaldo do rompimento com Sonja, Stefan apaixona-se por Flora, a aspirante a realizadora cinematográfica, estrangeira e refugiada. Apesar de a tratar com gestos delicados e iniciativas românticas, Stefan não presta a devida atenção à situação precária da ex-Jugoslava e não procura saber onde e como vive e quais são os seus verdadeiros problemas. Stefan acha-se um homem tolerante, mas mantém-se fechado no seu próprio mundo, insensível à realidade difícil desta mulher.

Para além do problema de Flora, são ainda transportados para a narrativa, outros conflitos das diferentes personagens que rodeiam o protagonista, nomeadamente conflitos que têm essencialmente que ver com o estabelecimento de relações no contexto específico austríaco. A inadaptação a alguns aspectos da sociedade ocidental por parte de imigrantes turcos e gregos com padrões morais fortemente enraizados, a dificuldade em estabelecer um sentimento de pertença por parte dos filhos desses imigrantes, a tarefa de zelar pela memória exigida à segunda geração de judeus ou a incapacidade de fazer chegar aos austríacos as dificuldades sentidas por indivíduos refugiados e asilados são outros aspectos explorados (cf. *infra*, 2.1.2) e momentos da narrativa em que o escritor dá o lugar ao activista político que assume posicionamentos bastante críticos relativamente à sociedade austríaca:

So nimmt es denn auch kein Wunder, daß sich in Rabinovicis neuem Roman viel um Gesinnung und Gesellschaftskritik dreht, sei es in Bezug auf Antisemitismus, Ausländerfeindlichkeit, Einwanderungs- und Asylpolitik, über das fragwürdige Verhalten von Schulmedizin und Kunstbetrieb bis hin zum gängigen Problem des Mobbing am Arbeitsplatz. Und selbstverständlich wird auch [...] das Verhältnis zwischen den Kindern der Opfer und den Kindern der Täter thematisiert. (Kaukoreit, 2004)

Recordar e esquecer – as questões do passado, mas também os problemas do presente – são, assim, os dois pólos que regem toda a acção de *Ohnehin*, ironicamente situado em Viena, cidade berço da psicanálise e local que teima em esquecer que o passado deverá servir de lição para presente e para o futuro. A

imagem da amnésia e da confabulação, sintomas da síndrome explorada no texto, são recorrentes no tratamento que o autor dá a algumas das personagens do romance. Abordando questões relacionadas com o racismo ou com a forma como os problemas de indivíduos de origem estrangeira são percebidos pelos cidadãos austríacos, Rabinovici critica, em suma, uma sociedade que parece ter esquecido os horrores da guerra e é agora incapaz de compreender outras realidades semelhantes.

2.1.2. A questão da interculturalidade na sociedade vienense contemporânea

Num dos eixos temáticos do romance, Doron Rabinovici dá amplo destaque à problemática do racismo na sociedade austríaca. Em muitos passos do texto literário encontramos mensagens de Rabinovici - activista político, defensor do slogan “Keine Koalition mit dem Rassismus”, a propósito da coligação da *Volkspartei* com a *Freiheitliche Partei Österreichs*, partido cuja figura mais emblemática continua a ser Jörg Haider³.

Na entrevista “Sie sollen es merken”, dirigida por Franziska Werners e Markus Gick, Rabinovici dá conta dessa sua luta pessoal e política que, em 2000, conseguiu levar às ruas 300.000 pessoas em protesto contra um novo governo constituído por alguns elementos que tinham feito campanha eleitoral exortando ideais racistas:

³ A respeito da figura de Jörg Haider que, até ao momento da sua morte em Outubro de 2008, foi defensor de ideias claramente racistas, Rabinovici considera o seguinte: “Ich glaube, daß Haider nicht eine Gestalt ist, wie Hitler. Ich glaube, daß wenn man Haider mit einer Figur aus der Geschichte eher vergleichen könnte, und das ist immer problematisch, aber wenn, dann hat er eher Parallelen zu Karl Lueger, ist er ebenso wie Lueger jemand, der bereit ist, mit Populismus des Ressentiments Stimmen zu gewinnen. Das Gefährliche aber ist, daß, wenn wir das Beispiel Lueger nehmen, tatsächlich Hitler von ihm gelernt hat. Und ich glaube, als das muß auch Haider sehen, als die Möglichkeit, daß von ihm eine nächste Generation lernt: ‘So kann’s gehen. Man muß nur vielleicht ein bißchen radikaler, ein bißchen rigoroser sein.’ – Deswegen sollte man sich mit diesen Kräften überhaupt nicht einlassen, Regierungspolitik zu machen.” (Werners/Gick, 2003)

Mich beschäftigt aber nicht nur die Frage des Antisemitismus. Mich beschäftigt gegenwärtig auch die Frage des Rassismus. Mich beschäftigt zum Beispiel tatsächlich, daß in den letzten Wochen ein Mauretanier bei einer Polizeiaktion zu Tode kam. Und die Art und Weise, wie darauf reagiert wird, von dem Innenminister, wie darauf reagiert wird von den Medien, ist unter jeder Kritik und unter jedem Niveau. (Werners / Gick, 2003)

Na figura de Patrique Mutabo, que desde criança tem consciência de que é discriminado devido à cor da sua pele, reside a função de lutar pelo reconhecimento das minorias que aspiram, fundamentalmente, à restituição da sua integridade pessoal numa sociedade que se diz tolerante. Numa conversa com o grego Theo Alexandrus, Mutabo afirma que, não obstante a origem congoleza dos seus pais, ele é “ein Österreicher. Ein echter. Ein waschechter” (Ohn: 163).

As palavras de Mutabo foram cuidadosamente escolhidas pelo autor na medida em que elas assumem uma crítica ao *slogan* político “echter Österreicher” utilizado pela *Volkspartei* na campanha eleitoral de 1970⁴. Ao criticar e reverter uma ideia com fortes conotações anti-semitas e racistas, Rabinovici desconstrói, assim, um conjunto de estereótipos e ilustra, através desta figura em concreto, o desrespeito social pelas minorias étnicas e culturais. Esta situação é particularmente descrita no passo em que, na estação de metro de Resselpark, Patrique espera por Stefan (descrito como alguém incapaz de ser pontual). Porque a cor da pele de Patrique é sinónimo de estigmatização social, o atraso de Stefan tem um significado muito próprio: “Es gehe hier, sagte Patrique, einmal nicht um Stefans Neurosen. Er [Stefan] möge gefälligst auf *seine Situation* in dieser Stadt Rücksicht nehmen” (Ohn: 156s.). O Resselpark é descrito como “Zentrum der Drogen und ein Ort einschlägiger Polizeiübergriffe” (Ohn: 156) e, devido à sua *situação* (a generalização de que africanos ou indivíduos de tez

⁴ A respeito deste momento da política austríaca em que a conservadora *Volkspartei* enalteceu Josef Klaus em detrimento do social-democrata de ascendência judaica Bruno Kreisky, veja-se Rabinovici, 2001: 147s.

escura são criminosos), Patrique receia ser tratado como um traficante pela polícia⁵.

Ohnehin trata, sobretudo, da questão da multiculturalidade e da forma como o preconceito e as ideias estereotipadas assumem um lugar muito concreto na sociedade vienense contemporânea. O romance fala-nos, então, de

Vorurteile, Stereotypen, die Bilder, die sich Menschen voneinander machen, und an die sie sich auch, oft mit schrecklichen Folgen, so lange wie möglich klammern. Die fixen Bilder vom serbischen Nachbarn. Vom Schwarzen. Vom Türken. Vom Griechen. Vom Österreicher. (Zingg, 2004)

Todos estes indivíduos de proveniência distinta encontram-se no Naschmarkt, apresentado na narrativa como local simbólico da partilha multicultural. Neste cenário surge um grupo de amigos intelectuais onde reina o “politicamente correcto” e o retrato, irónico, de uma Viena feliz: Lew Feiniger participa em simpósios sobre o anti-semitismo, Tom Wandruschka organiza documentação sobre os ataques a estrangeiros por parte da polícia, Flora Dema realiza filmes sobre a situação precária dos refugiados e asilados na Áustria e, em conjunto, são travados debates acerca da política interna e externa – tudo isto, dentro de um grupo onde as diferentes visões culturais são aceites e discutidas pacificamente. Este grupo relaciona-se ainda com alguns vendedores do mercado (o turco Mehmet Ertekin e o grego Georgio Alexandrus) e acompanha o drama familiar de ambas as famílias historicamente rivais, quando Şirin (filha do turco) fica grávida de Theo (filho do grego).

A figura de Flora Dema, refugiada do Kosovo, representa a situação dos refugiados, dos ilegais, dos “sem papéis” (Ohn: 75) que, desesperadamente, procuram escapar ao olhar das autoridades. Juntamente com Goran Bösković, um sérvio de Belgrado que havia desertado do exército do seu país, aborda pessoas na rua e pede-lhes auxílio. Depois de gravar em vídeo as dificuldades dos cidadãos estrangeiros face à indiferença dos austríacos, Goran pede ao judeu

⁵ A questão da discriminação e da perseguição sistemática das autoridades austríacas a indivíduos estrangeiros é debatida de forma circunstanciada em Rabinovici, 2000²: 9-14.

Lew Feiniger que projecte o filme na exposição sobre “marchas para a morte” que naquele momento organiza. Lew recusa o pedido e afirma que tal exposição apenas retrata os crimes nazis; Goran reage com indignação e alerta para a incapacidade de alguns indivíduos olharem para o presente e serem sensíveis à situação precária a que, nesse momento, estão a ser sujeitas outras pessoas:

Goran trank sein Bier aus und meinte ob Floras Video nicht im Zuge der historischen Schau gezeigt werden könnte?

‘Nein, das geht nicht’, meinte Lew. Es würden alleinig Untaten der Nazis behandelt werden.

‘Aber jetzt ist Krieg. Jetzt... Verbrechen...’, er sprach nicht weiter, nahm einen Schluck Bier, dann: ‘Könnt ihr immer nur von der Vergangenheit reden?’

‘Wer “ihr”? Wen meinst du mit “ihr”?’ fragte Lew.

‘Na , ihr hier. Unser Video handelt vom heutigen Rassismus! Von eurem Rassismus!’ (Ohn: 82s.)

Este alheamento em relação ao presente, característico da síndrome de Korsakoff diagnosticada ao velho Kerber, parece residir em toda a sociedade⁶, incapaz de fazer uma introspecção e reflectir sobre as próprias atitudes. Goran continua a sua crítica, acusa Lew de não ter qualquer conhecimento de causa para falar da perseguição judaica⁷ e acusa todo o grupo de, na verdade, não querer saber dos problemas e enormes dificuldades que ele ou Flora têm:

⁶ Paul Michael Lützeler, no artigo “Einmal muss doch Schluss sein”, defende igualmente esta posição, afirmando o seguinte: “[d]as Korsakow-Syndrom, das Vergessen der Gegenwart und die Fixierung auf die Vergangenheit, scheint – im übertragenden Sinn – für die Verfassung der Gesellschaft bezeichnend zu sein” (Lützeler, 2004). Já em 1999 Lisa Silverman fez alusão a esta ideia de “amnésia colectiva”. Referindo-se a “Der richtige Riecher”, uma das dez histórias de *Papirnik* (Rabinovici, 1994: 60-73), Silverman refere que através desta história Rabinovici quebrou o acordo tácito mantido durante anos com o objectivo de manter o passado em silêncio, interrompendo, assim, com o ciclo de amnésia colectiva imposto durante décadas pelos austríacos não-judeus (Silverman, 1999: 257)

⁷ Como podemos observar, neste romance a crítica não se cinge apenas à sociedade austríaca não-judaica, não pertencente a grupos minoritários. Reconhecemos neste passo um certo sentido de auto-crítica

‘Was weißt du? Von Flucht... Du machst eine Ausstellung über Kriegsverbrechen? [...] Ausstellungen? Jede Nacht gehe ich durch meine persönliche Ausstellung. So eine Ausstellung wie meine wird dir nie gelingen. [...] Was weißt denn du? Wenn du von mir kosten könntest... Von meinem Herzen. Nichts als Gift... Tot umfallen würdest du. Du machst eine Ausstellung? Bullshit. Du willst gar nicht wissen von Kriegsverbrechen.’

‘Das stimmt nicht.’

‘Du weißt doch nicht einmal, daß ich Deserteur bin. Du hast keine Ahnung, woher ich komme. Das interessiert euch nicht.’ (Ohn: 83s.)

Esta falta de interesse será endereçada não apenas ao grupo, mas a toda a sociedade austríaca que não conhece nem quer conhecer os factos que levaram estes indivíduos a deixarem o próprio país e a procurarem refúgio noutra local. Caberá à figura de Goran Böskevic denunciar a situação precária dos refugiados, revelar os receios de quem à noite, nos seus pesadelos, é perseguido por pilhas de cadáveres – descrições semelhantes às aquelas que conhecemos da documentação histórica e dos relatos dos sobreviventes de campos de concentração:

In dieser Nacht begann er wieder vom Krieg zu träumen, sah sich vor den Leichenhaufen, zwischen denen er sich einst verirrt hatte, hörte seine Schwester nach ihm rufen, wachte auf mit einem Schrei [...] Flora reckte sich aus dem Bett, schlich zu ihm hinüber, streichelte ihn, deckte ihn zu, sagte, es sei nichts, bloß ein Traum. Aber Goran schüttelte den Kopf, umfaßte sie, und sie fuhr durch seine Locken, während er weinte, von den Gruben stammelte, ausgehoben von Dorfbewohnern, vom schaufeln der eigenen Gräber, von zwei Schwestern am Rande, Mädchen an denen sich die Morder vergangen hatten, einer nach dem anderen, vom verblutenden Vater, der noch gezwungen worden war, der Vergewaltigung seiner Töchter zuzuschauen. (Ohn: 143s.)

(relativamente à segunda geração de judeus) que rompe com tabus e desafia as noções normalizadas de uma identidade judaica. Lew Feiniger, apesar do passado judaico e de todas as histórias de morte e de violência que lhe foram veiculadas tanto pela família como através de fontes documentais, parece padecer do mesmo sentimento de indiferença (e amnésia?) atribuída aos “austríacos”.

A ausência de interesse, da qual Lew e o restante grupo são acusados, não se verifica apenas através da figura de Goran Bõskovic (que acabaria por ser capturado, repatriado para a Sérvia e condenado pelo crime de deserção, Ohn: 232). Flora Dema, a refugiada que mantém um relacionamento amoroso com Stefan, espera pacientemente que o médico interceda por ela e a ajude a permanecer em Viena, mas ele nunca reage: “[E]r rührte nicht an die Probleme, mit denen sie sich herumzuschlagen hatte, und sie wiederum weigerte sich, sie ihm zu erklären” (Ohn: 122). Flora nunca contou pormenores da sua situação a Stefan; esperava sempre que ele tivesse curiosidade em saber onde e como morava, que compreendesse que ela precisava de ajuda, que desejasse saber quais eram os seus receios: “Hatte er, so fragte sie sich, jemals wahrgenommen, wer die Frau war, mit der er manche Nacht verbrachte” (Ohn: 193). Quando a ex-Jugoslava insinua que, em breve, poderá ser obrigada a abandonar o país, caso não surja alguém que abone por ela e a ajude a obter uma autorização de residência, Stefan não lhe dá grande importância e laconicamente elogia apenas o peixe do jantar (Ohn: 123).

Pouco tempo depois Flora decide deixar a Áustria e partir para Paris. O relacionamento termina naquele momento, pois Stefan – figura modelar dos austríacos – nunca se interessou verdadeiramente pelos problemas daquela estrangeira e tardou em tomar alguma atitude para a ajudar. O relacionamento entre estas duas figuras, consubstancia, enfim, a dicotomia existente entre o que é ser “austríaco” e, em oposição, “estrangeiro” – duas entidades que parecem não ser capazes de chegar a um entendimento.

Para além de Mutabo, é também nas figuras de Goran e de Flora, representantes dos refugiados e estrangeiros que lutam pela legitimação na sociedade austríaca, que reside o intervencionismo político e social travado pelo cidadão Doron Rabinovici. No artigo “Racism and Anti-Racism as Unifying Factors between Cultures” Rabinovici dá conta do complexo conceito de “estrangeiro” e da difícil existência dos refugiados ilegais no contexto social da Áustria actual:

The concept of the foreign distinguishes between natives and citizens, separates natives from naturalized and even natives from those who are born here but whose land of birth is not supposed to be their homeland. It bewitches the state, transforms it into a haunted realm, where fear dominates these people, who live among us like ghosts. The marginalized, those without documents, are the ones who live in this shadowy realm of fear. They must not call attention to themselves, their rooms lie in the darkness of the cellar, their children have to play quietly in the park, their language must cease to be heard, their foods must not leave any odours. They are shadows of our prosperity, are invisible. (Rabinovici, 2003)

Para além dos refugiados e dos imigrantes ilegais, o romance retrata igualmente a realidade social de famílias de imigrantes que, desde há várias décadas, encontraram na Áustria uma alternativa às condições precárias existentes nos respectivos países de origem. *Ohnehin* retrata, então, a primeira geração de imigrantes e dá também particular ênfase à situação da segunda geração de imigrantes que, tendo nascido na Áustria, não consegue legitimar a sua existência e identidade nesse país.

Na narrativa, esta questão é representada através das famílias Alexandrus e Ertekin, comerciantes no Naschmarkt⁸. Depois de tomar conhecimento da gravidez da filha, o negociante de fruta Mehmet Ertekin convoca toda a família e fala da vergonha de ter uma filha solteira, grávida de um grego. O patriarca relembra a sua aldeia, a casa que construiu e onde deixa morar a família, a desonra que aquela gravidez representa para ele e para os familiares na Turquia e lamenta que a filha tenha esquecido as suas origens (Ohn: 189). Neste momento, os filhos do imigrante turco insurgem-se contra o pai e contra a sua própria situação em Viena, esgrimindo um diálogo que denuncia a frustração e o sentimento de desenraizamento da segunda geração de imigrantes:

⁸ Segundo informação disponibilizada pelo autor, a história que a seguir se descreve é inspirada em circunstâncias reais observadas pelo próprio no Naschmarkt, tendo sido, na versão ficcional dos factos, invertida a nacionalidade destas famílias.

Er [Mehmet] fragte, hob dabei die Hände, ob sie vergessen habe, woher sie stammte?

In diesem Moment ließ Zafer, der noch die Kisten mit Obst herumgetragen hatte, eine mit lautem Knall fallen. Alle zuckten zusammen, starrten ihn an, doch er blieb ganz ruhig, sagte bloß: 'Ich stamme vom Stand dreihunderteinundvierzig.'

Was das heiße, wollte Bülent wissen.

'Du hast uns hierher gebracht, Baba. Hörst du', antwortete Zafer über den Kopf seines Bruders hinweg. 'Du hast Şirin hier aufgewachsen lassen. Wir sind in Wien geboren; auch du, Bülent.'

'So', höhnte der ältere der Söhne und stieß Zafer dabei gegen die Brust. Dann werde er Zafer eine Neuigkeit erzählen. 'Für die Österreicher', so Bülent, bin ich ein Kümmeltürke und werde es immer bleiben. 'Mehmet nickte. Bülent zog ein Papier aus der Tasche, hielt es hoch: 'Bis zu meinem Tod. Sie wollen mich nicht. Nicht einmal einen eigenen muslimischen Friedhof gestehen sie zu uns. Nicht einmal unsere Körper wollen sie in ihrer reinen Scholle haben. Sie haben Angst um ihren sauberen Boden'. (Ohn: 189s.)

Şirin, perante todas as dificuldades levantadas pelo pai, afirma que vai abandonar a família e viver com Theo, o pai da criança. Mehmet não reage e Yelda, quebrando a tradição patriarcal que é atribuída à sociedade muçulmana, insurge-se contra o marido:

'Genug jetzt! Du und deine Schande, du und dein Dorf! Du und dein Ursprung, du und deine Gemüseladen! Schluß, hörst du. Als du mich geheiratet hast, was kümmerte dich da die Ehre meiner Familie? Was kümmerte dich damals die Schmach meiner Eltern? Was die Herkunft meines Vaters? Weiß du nicht mehr, daß du geliebt hast? [...] Ist das Haus, in dem dein Onkel und deine Tante leben, wichtiger als deine Familie, deine Tochter, dein Enkelkind? Was bist du für ein Mensch? (Ohn: 191s.)

Por fim, Mehmet deixa de oferecer resistência à família e aceita o facto de que é em Viena que vive e não na aldeia na Turquia, de onde, na verdade, o seu espírito nunca tinha partido. Para tal, aceita vender a casa da terra natal e, assim, pôr um fim à “vida provisória” que mantinha e obrigava a família a manter na capital austríaca – sob a pretensão ilusória de que conseguiria preservar intacta a sua identidade turca. Mehmet, ao confrontar-se com o próprio dilema existencial, reconhece que a sua identidade e a identidade da sua família é uma identidade fragmentada, repartida entre o país de origem e o país de acolhimento.

Juntamente com Georgios, o vizinho grego e inimigo histórico, Mehmet bebe em nome do neto de ambos. Nesta ocasião Georgios relembra como, no seu tempo de jovem revolucionário, perdera a perna e fala da prótese que agora a substitui. Diz que ainda hoje sente dores no membro que perdeu, as dores fantasma que continua a estranhar, mas que precisa para continuar a andar: ao sentir os dedos, o pé e a perna que não possui, consegue colocar a prótese e depois senti-la como se fosse a sua própria carne (Ohn: 203). No final conclui:

Ab und zu ist mir, als wäre alles, was ich bin, mein ganzes Leben ein Ersatz, eine Prothese. Nicht bloß das Bein. Alles, was auf der Insel war, ist weg, vorbei, amputiert; kommt nie wieder. Aber um Schritte machen zu können, muß ich erinnern wie es war, und es fort ist. Endgültig. Unumgänglich. Nur so kann es gehen, Mehmet. Nur so kann es gehen. Verstehst du? (Ohn: 204)

Este reconhecimento de que para haver progresso (o reconhecimento de si próprio e a consequente resolução da crise identitária) é necessário um trabalho contínuo de memória, corrobora a seguinte afirmação de Paul Michael Lützeler: “Es gibt wenige Romane, in denen die Dialektik von Vergessen und Erinnern, Verschweigen und Reden, Verdrängen und Bekennen so komplex geschildert wird wie in Rabinovici's Roman” (Lützeler, 2004). Por isso, a imagem da amputação e da prótese, do que já não existe mas que, porém, não deve ser esquecido, é a metáfora para um postulado que o autor considerará inexorável: os acontecimentos do passado fazem, de facto, parte da história mas a memória

desses acontecimentos não deve ser esquecida, antes, sim, constantemente lembrada e falada para que tenhamos a noção de quem verdadeiramente somos e para que, enquanto civilização, saibamos actuar no futuro evitando os erros do passado.

Poderíamos, em suma, afirmar que *Ohnehin* é uma análise (literária) que descreve e avalia a actual evolução social global onde cada sujeito é, acima de tudo, um cidadão do mundo. As figuras romanescas de Doron Rabinovici não possuem uma identidade una e definida, mas possuem múltiplas identidades configuradas a partir dos diversos contextos históricos, ideológicos, económicos, sociais e étnicos de onde emergem. Toda esta diversidade conflui para um lugar concreto da capital austríaca, para o Naschmarkt, um local com uma identidade própria e autónoma da restante Viena, um porto de abrigo para “ortlos”, para todos aqueles que buscam um “lar” num país estranho. À semelhança da mítica torre de Babel, o Naschmarkt é o lugar onde se encontram diversos actores sociais que, com diferentes línguas, dialectos, hábitos, costumes e tradições, interagem entre si, formando e transformando de modo continuado as suas identidades, isto é, adaptando a resposta às questões “quem sou eu?” e “onde pertença?” a uma realidade em constante mutação.

Pela variedade de situações de multiculturalidade tratadas e pela riqueza das figuras, que descrevem as especificidades da sua constante readaptação à realidade de forma tão pertinente, podemos considerar que este romance ilustra de forma esclarecedora a teoria de identidade do sujeito pós-moderno. Assim sendo e apesar do seu registo ficcional, não será exagerado considerar *Ohnehin* um excelente ponto de partida para outras análises mais pragmáticas, tal como defende Maria-Regina Kecht:

Rabinovicis Portrait ist keine Utopie eines progressiven Intellektuellen, sondern eine literarische Erkundung von Realitäten, für die Migrationsforscher, Demografen und Soziologen ausreichende empirische Fakten vorlegen. (Kecht, 2008: 36)

2.1.3. As figuras de Bärbl e Lew: o diálogo frustrado

O estado de saúde de Herbert Kerber e a forma como os filhos lidam com o seu passado ocupam, a par da questão da multiculturalidade e da multiplicidade identitária, um lugar de destaque ao longo do romance. Hans e Bärbl, nascidos na década de cinquenta, dão respostas bastante diferentes, porém representativas das formas diferenciadas como os filhos dos criminosos nazis agiram perante o conhecimento das acções levadas a cabo pelos pais no passado.

Não deixará de ser curioso que, em *Ohnehin*, a figura a quem cabe a função de chamar intervenção médica e, posteriormente, avisar os filhos do estado do próprio pai, é Paul Guttman, o judeu vítima dos crimes perpetrados por indivíduos como Herbert Kerber⁹. A figura de Guttman, personagem-modelo dos judeus da primeira geração, assume uma função fundamental na narrativa na medida em que ele será o exemplo do judeu que aprendeu a viver com o seu passado e adaptar-se às circunstâncias, preconceitos e estereótipos da cidade que escolheu para viver. Quando confrontado com as acções de Kerber e com a possibilidade de o poder entregar a um “caçador de nazis”, prefere não agir:

⁹ Depois de em *Suche nach M.* termos encontrado duas figuras não-judaicas (Sina Mohn e Karl Siebert) que ajudam o protagonista Dani Morgenthau na superação da sua crise existencial, verificamos que em *Ohnehin* é uma figura judaica que, usando a razão em vez da emoção, ultrapassa os ressentimentos do passado e procura ajuda para um antigo criminoso nazi. Se acrescentarmos à função atribuída pelo autor a cada uma destas figuras, a crítica feita aos judeus de segunda geração através da personagem de Lew Feiniger (cf. *infra*, p. 318, nota 6), concluímos que Doron Rabinovici trilha caminhos que, normalmente, não esperaríamos de um judeu.

Quando confrontado com o paradoxo preconizado por algumas figuras dos seus textos, Rabinovici assume que tal circunstância se deve ao facto de ele próprio ser um indivíduo que concentra em si várias facetas contraditórias: “*Ihre Erzählungen sind oftmals durchzogen von scheinbar paradoxen Ereignissen. Welche Rolle spielt der vermeintliche Gegensatz in Ihrem Leben? Ich bin Israeli und Österreicher, Jude und Atheist, aber ein Atheist, der zumeist nur ein Agnostiker sein will; meine Muttersprache ist Hebräisch, doch schreibe ich Deutsch. Ich wurde in der Jugendbewegung gleichzeitig zum Zionismus und zum Sozialismus erzogen. Was ich zu Pessach mitbete, glaube ich nicht, und was ich zuweilen glaube, bete ich nicht. In der Literaturwissenschaft gehen die neueren Theorien immer wieder davon aus, daß der Autor keine Rolle für das Verständnis der Texte spielt und daß man ihn deshalb vom Text trennen muß.*” (Hanselle, 1997)

“Guttmann hatte den Glauben an Gerechtigkeit längst aufgegeben” (Ohn: 29). O velho judeu prefere resignar-se a fazer algo que “esta cidade e esta justiça desde há muito tempo não queriam cumprir” (Ohn: 30), acusando-se aqui e de novo o papel dos austríacos que durante vários anos se recusaram a assumir a co-autoria nos crimes nazis e, posteriormente, a reconhecer o direito a compensações devidas aos sobreviventes vítimas do regime.

É com inteligência, e não com o sentimento corrosivo de alcançar a vingança, que Paul Guttmann retomou e prosseguiu com a vida. Exemplo disso será a passagem em que o romeno Radu, empregado de Guttmann, informa que Welch, um outro funcionário, havia entoado cânticos nazis na ausência do patrão. Guttmann opta por não despedir Welch e, algumas semanas mais tarde, aborda-o da seguinte forma:

‘Sagen Sie, Welch, sind Sie zufrieden mit Ihrer Anstellung bei uns im Betrieb?’ Ja doch; nein, keine Beschwerden, hierauf Guttmann: ‘Gut, sehr gut [...] Wissen Sie, Herr Welch, mir ist nämlich erzählt worden, Sie hätten sich über mich lustig gemacht, und über die Juden, hätten sogar Lieder gesungen. Die Wahrheit ist, mir ist es ja gleich, aber den Vorarbeiter, den Radu, stört es, er mag das nicht. Also warum machen Sie das? Sehen Sie, er wird irgendeinen Grund suchen, Sie loszuwerden, und er wird ihn letztlich finden.’ (Ohn: 36)

Esta atitude paciente e tranquila, todavia, não é compreendida pelo filho Mischa que preferiu deixar Viena e mudar-se para Telavive: “Mischa hatte nie verstanden, weshalb sein Vater über die Ressentiments der Menschen in diesem Land hinwegging, ja, wieso er überhaupt hier gekommen war” (Ohn: 36). Mas Paul Guttmann não vive este conflito, preferindo sobrepor a razão à emoção. Para além disso, para Paul viver em Viena não significa conviver com os criminosos e sentir-se, por isso, diminuído ou ameaçado; significa, ao invés, constatar a derrota do nacional-socialismo e celebrar a sua própria sobrevivência: “An diesem Platz zu wohnen hatte für Guttmann geheißen, auf der Lauer zu bleiben, täglich sich der Niederlage der Mörder zu vergewissern und seines Überlebens” (Ohn: 48).

Depois de informar Hans e Bärbl do estado do pai, Guttman retoma o contacto com o médico, dá conta das reacções dos filhos e pede que Kerber e a família sejam ajudados; por fim, desabafa ter já as suas próprias recordações e, por isso, não estará em condições de lidar com as memórias de terceiros:

‘Bärbl war entsetzt, Hans versuchte sie zu beruhigen, was sie wiederum noch mehr aufregte. Herr Doktor, es ist furchtbar. Mir scheint, am liebsten würde das Kind ihren Vater hinrichten lassen.’

‘Herr Guttman, das Kind, wie sie Bärbl nennen, ist immerhin über vierzig Jahre alt.’

‘Mag ja sein, aber am Sonntag fiel sie zurück in die Pubertät. Was heißt Pubertät? Infantil war sie. Irgendwie wünschte sie, ich sollte ihr Absolution erteilen. [...] Was soll ich sagen? Ich will damit nichts zu tun haben. Bitte reden Sie, lieber Herr Doktor, mit denen. Ich halt das nicht aus. Das ist nichts für mich... Danke, bin bedient. Glauben Sie mir, meine Erinnerungen genügen mir vollauf, aber die vom Kerber haben gerade noch gefehlt.’

(Ohn: 55)

Toda esta situação acarreta consequências destabilizadoras e perturbantes para os filhos do antigo soldado. Hans, “o antigo defensor de Mao Tse-tung que gostava de marchar de camisa azul” (Ohn: 61), paradigma do falhanço dos princípios utópicos defendidos com tanto fervor pela geração de 68, recuou nos ideais da sua juventude e, agora, está mais preocupado em proteger a sua carreira política:

Der promovierte Soziologe, der von Revolution und Klassenfragen ganz geschwärmt hatte, widmete sich nun Klassenfragen ganz anderer Art, war für Lehrprogramme und Schulprojekte im Unterrichtsministerium zuständig; ein Staatsbeamter. (Ohn: 61)

A dupla moral burguesa, contra a qual os estudantes na década de sessenta se insurgiram, parece não afectar Hans que, relativizando as actividades do pai no passado, questiona a irmã num tom crítico:

‘Wer weiß, was wir getan hätten, in falscher Umgebung und bei richtiger Gelegenheit? Was, Bärbl, wenn unsere Revolutionsträume Wirklichkeit geworden wären?’ (Ohn: 63)

Bärbl não se conforma¹⁰, mas Hans¹¹, muito mais tranquilo, considera que a falta de memória será mesmo uma sorte, um acto de misericórdia (Ohn: 67):

‘Er wirkt nicht gerade verzweifelt. Nicht einmal wegen der Niederlage des Reiches. Er freut sich auf die Zukunft, hofft auf den Frieden, wartet auf seine Frau und will mit ihr eine Familie gründen, denn der Krieg ist vorbei. Er weiß nicht, daß sie bereits tot ist, daß er mit seinen Kindern längst gebrochen hat. Er weiß nicht, daß er uns aus dem Haus warf, nachdem wir ihn seine Trinkerei auszureden versucht hatten. Stimmt es denn nicht Bärbl? Er wollte ja nichts mit uns zu tun haben, oder? Vor einem Jahr, als er noch halbwegs normal war, war er depressiv. Jetzt ist er beinah manisch. Wozu ihn aus diesem Traum wecken?’ (Ohn: 67)

Ao contrário do irmão, Bärbl fica obcecada com a ideia de obter uma confissão do pai e dá início a um conjunto de tentativas de arrancar a verdade do velho Kerber. Montando uma espécie de “tribunal privado” (Beilein, 2008: 96), Bärbl passa a assumir diversas personagens. Ora como prima da mãe ou como agente do partido nazi ou então como oficial enviada pelas tropas aliadas, Bärbl submete o pai a uma série de interrogatórios, de inquisições: “er möge endlich die Wahrheit sagen, möge seine Schuld gestehen und irgendeine Scham” (Ohn: 125).

Herbert Kerber descreve a forma como os judeus eram tratados (Ohn: 126s.) e narra as experiências médicas que realizou e cujos resultados estariam agora irremediavelmente perdidos (Ohn: 128). O confronto com estes factos provoca

¹⁰ Cf. “ ‘[M]ein Vater ist ein Mörder! Der Mann, der uns aufgezogen hat, ist ein Verbrecher. Er hat uns immer belogen.’ ” (Ohn: 64)

¹¹ Hans, na verdade, já há muito que sabia do passado do pai. Pouco depois de concluir o liceu, encontrara no sótão uma pasta com fotografias antigas da guerra: o pai posava junto de cadáveres amontoados e ao lado de judeus, que atravessavam uma aldeia sob vigilância das SS. Na altura confrontou o progenitor com as fotos, chamou-o “assassino” e saiu de casa. Nesse momento deu-se a ruptura definitiva (Ohn: 136).

sentimentos de desespero e raiva que a filha não consegue controlar. Num passo onde é notória uma forte carga emocional, Bärbl demonstra não conseguir lidar com a tensão provocada pelo conflito interior que vive nesse momento:

Sie saß da, sprachlos erst, doch mit einemmal hatte sie vergessen, daß ein Kranker vor ihr saß, und als wäre sie wieder ein Kind, sein Kind, eine junge Schülerin im Streit mit dem mächtigen Vater, wogte ihre Stimme hoch. [...] da sprang sie auf, schrie auf ihn ein, faßte ihn am Kragen, sah nicht, wie sein Blick gläsern wurde, er nicht mehr ahnte, wer sie war, nun nicht nett nach ihrem Namen fragte. [...] Der Kriegsheimkehrer SS Untersturmführer Doktor Herbert Kerber verwandte sich zurück in den achtzigjährigen Opa. Er krümmte sich im Schmerz. Sie brüllte auf ihn ein, hastete zum Regal, zog ihren alten kleinen Wandspiegel hervor, richtete ihn gegen den Vater, richtete ihn auf seine Glatze, auf sein verrunzeltes Gesicht, seine verwirrte Gestalt, und er schrie, schrie: 'Was ist das', doch sie: 'Schau genau. Schau genau ihn. Das bist du!' Sie stieß ihn: 'Schau hin, sag ich! Da! Ich bin es; Bärbl. Deine Tochter. Hörst du? Dein Kind [...] Sie riß den Spiegel hoch, schnitt sich dabei, eilte hinaus, sperrte die Zimmertür zu, floh in die Küche, setzte sich an den Tisch. Ihr Körper war eingefroren. [...] Ihr liefen Tränen hinunter. (Ohn: 128s.)

Nos dias que se seguem, Bärbl continua, em vão, a interrogar o pai, mas Herbert Kerber nunca assume qualquer culpa; afirma que fora apenas um oficial subalterno que se limitou a cumprir ordens e que aquele discurso em torno dos crimes do Holocausto teria que chegar a um fim (Ohn: 131), resposta à qual a filha, sem qualquer compaixão pela doença do pai, reage com exasperação e desespero: "Ich werde mir diese Lügen nicht mehr anhören. Du wirst von deiner Schuld sprechen, von deiner, und nicht von irgendwelchen Befehlen! Ist das klar?" (Ohn: 133).

Esta tensão existente em torno de Bärbl adensa-se quando, no quinto capítulo do romance, a filha do antigo soldado conhece Lew Feiniger, o filho de sobreviventes judeus.

Lew, o judeu de segunda geração que “não acreditava em nada sagrado nem numa força superior” (Ohn: 165), assume o papel modelar do indivíduo que preenche as projecções e aspirações dos progenitores que perderam tudo na perseguição nazi¹². A propósito das celebrações dos cinquenta anos da libertação de Auschwitz, Lew participa numa série de simpósios, debates e inaugurações de memoriais. A figura de Lew traz à narrativa um retrato de uma comunidade judaica contemporânea, um círculo de pessoas que, não sendo particularmente religiosas ou sendo mesmo ateias, participam em organizações judaicas, escrevem nos seus jornais, tomam parte em grupos de discussão ou assistem com interesse a debates sobre temáticas relacionadas com as questões judaicas (Ohn: 96). A propósito de um certo desconcerto que existirá dentro da comunidade judaica – o que não deixa de ser significativo vindo de um autor que, embora ateu, assume claramente as suas raízes judaicas – é descrito um episódio que, com algum sentido de humor, ilustra a forma diferenciada como cada judeu percepção a sua herança cultural¹³:

Num simpósio dedicado ao anti-semitismo na Europa de Leste, tomou a palavra o rabino Elijah Blumental. Em *Jiddisch* puro falou dos revoltosos do gueto de Varsóvia, momento ao qual assistiu, e considerou-os “uns campónios ateus e sionistas de esquerda” (Ohn: 97s.). Perante esta atitude do rabino em declinar o papel heróico dos intervenientes nessa tentativa de oposição ao regime, a tradutora e estudante de Judaística, incrédula naquilo que escutava,

¹² A existência de personagens que assumem este papel particular, tal como já observámos no capítulo anterior, é recorrente na escrita de Doron Rabinovici. Depois de “Dani” e “Arieh” em *Suche nach M.*, as duas figuras judaicas da segunda geração que vivem conflitos pessoais por causa do passado familiar, o autor introduz de novo uma personagem da sua própria geração que dá voz aos problemas dos filhos de vítimas do Holocausto, indivíduos que logo a partir da infância, devem assumir uma função muito específica: transmitir a mensagem de que os judeus vingaram – função que, de resto, também foi exigida ao autor enquanto criança e jovem: “Ja, es war so, daß ich in einer gewissen Art und Weise ein Botschafter sein sollte. Ich glaube nicht, daß ich wirklich ein guter Botschafter gewesen bin, aber ich sollte eigentlich beweisen, daß die Juden und die Israelis etwas gutes sind. Ich hatte beinahe einen Auftrag zu erfüllen und gleichzeitig hatte ich auch auf die Differenz zu verweisen.” (Werners / Gick, 2003)

¹³ Este facto corrobora o carácter híbrido da noção de “ser judeu” à qual nos referimos no capítulo “3. A questão da identidade judaica depois de Auschwitz”, p. 105-135)

traduziu exactamente o oposto, causando a estupefacção e o desassossego na sala:

Die christlichen Gäste blickten verwirrt umher [...] Sie waren herbeigekommen, um ihre Gesinnung gegen den Judenhaß zu bekunden, und was mußten sie nun mit ansehen, Judenhaß im eigentlichen Sinne des Wortes. [...] Der Rabbiner sprach weiter; die Judaistin übersetzte ihn unverdrossen falsch. Die Nichtjuden blickten wieder weihevoll. Die Ultraorthodoxen nickten zu den Ausführungen ihres seidenschwarzen Gurus. Manche der liberalen Juden schmuzelten leise vor sich hin. Jede Gruppe hörte etwas vollkommen anders [...] Selbst Lew Feiniger freute sich, denn eifrig konnte er aufschreiben, was geschehen war, und es für seine Studien festhalten. (Ohn: 100)

Retomemos o quinto capítulo do romance. Depois de ter servido de elo de ligação entre o judeu Paul Guttman e o antigo soldado Herbert Kerber, Stefan Sandtner junta na mesa de um café Lew Feiniger e Bärbl Kerber, os representantes da segunda geração de vítimas e de criminosos do Holocausto cujos conflitos descrevemos nos parágrafos anteriores.

Ao saber da origem de Lew, Bärbl não consegue esconder um enorme desconforto e nervosismo; num discurso quase alucinado, Bärbl procura fugir da culpa do pai, justificar porque é diferente dele e manifesta um sentimento de identificação com aquele indivíduo:

Bärbl war alles so peinlich. Stefan schien, als höre er ein Schrammen und Quietschen, ein Bremsen kurz vor der Karambolage. Die sonst schlagfertige Frau verhedderte sich, fing ohne Grund an, aufzuzählen, wie viele Juden sie kannte, zu schwärmen, wie wunderbar doch der einstige Nachbar, der Jude im Haus, sie sagte tatsächlich, "unser Hausjude", zu allen Kindern immer gewesen sei, was für ein liebevoller Mensch, ob er ihn kenne, den Paul Guttman.

Sie erzählte von ihrem Vater, verschwieg nicht, daß er vor wenigen Wochen verraten hatte, bei der SS gewesen zu sein, sagte dann, sie hege eine Schwäche für Juden, fühle sich ihnen verbunden. Sie sagte, sie verspüre

diese Nähe auch ihm, Lew, gegenüber, weil doch in den Familien der Überlebenden ebenfalls nicht geredet worden sei. Sie sagte, vielleicht wolle er ihr helfen, in ihrem Umgang mit ihrem Alten. "Die Kinder von Tätern und Opfern haben ja viele Gemeinsamkeiten." (Ohn: 117)

Mas Lew, que não se importa com o facto de o seu sobrenome judeu "Feiniger" ser constantemente pronunciado "Weininger" (Ohn: 101, 117), nem tão pouco se deixa perturbar com as críticas constantes à forma como se exprime na língua alemã (Ohn: 95), irrita-se com esta aproximação filo-semitista de Bärbl que procura a sublimação dos seus sentimentos de culpa através de uma tentativa de solidarização (Beilein, 2008²: 100). Lew recusa peremptoriamente a identificação sugerida por Bärbl e dá início a um confronto verbal que impede qualquer tipo de acto reconciliatório entre as partes que representam:

Keineswegs, antwortete Lew, und er lächelte dabei, sprach ganz leise, er empfinde eine Sympathie nur für einzelne Menschen, aber gar keine Neugier auf eine sogenannte Generation, auf die Nachkommen von Tätern. [...] 'Verstehst du nicht? Wir beide sind Kinder von Opfern und Täter. ' 'Ich bin kein Kind mehr. [...]

Sie faßte seine Hand: 'Aber vielleicht war mein Vater der Mörder deiner Verwandten. Wir beide, wir zwei Kinder von Opfer und Tätern, leiden bis heute unter den Untaten solcher Männer, wie er es war.' [...]

Lew schüttelte den Kopf, murmelte: 'Du eine Leidtragende der Vernichtung? Ein Opfer deines Familiennazis? [...]' (Ohn: 117s.)

[...]

Du würdest am liebsten eine antifaschistische Pyjamapartie veranstalten und in Häftlingskleidern herumlaufen. Du bist kein SS-Opfer. Hörst du? Und mich wirst du auch zu keinem machen. Ich bin kein Opfer. Meine Verwandten waren welche, gewiß. Ich nicht. Verstehst du? Ich nicht. Was hast du gesagt? 'Wir Kinder von Opfern und Tätern'? Meinst du, wir wären eine einzige große Familie? Eine Art Mischehe aus Juden und Nazis? Eine Täteropfermischkulanz... die Mischpoche von Auschwitz? Wir Kinder? Ich will kein Kind mehr sein. Ich bin erwachsen. Du auch. Es ist an der Zeit. (Ohn: 119)

A reacção e os ressentimentos de Lew impedem qualquer possibilidade de diálogo entre a segunda geração de vítimas e de criminosos. Apesar das várias tentativas de Bärbl, Lew Feiniger manifestou uma profunda relutância em reatar qualquer relacionamento com os responsáveis pelo sofrimento dos pais. A memória de um passado marcado pela violência nazi assume, assim, os contornos de uma memória hereditária, cujo ímpeto parece não desvanecer junto da geração que, na verdade, não a viveu.

A atitude da figura de Lew Feiniger, que recusa qualquer tipo de partilha de papéis ou relacionamentos mais aprofundados com os filhos de criminosos nazis, levou-nos a questionar a perspectiva pessoal do autor em relação a indivíduos como Claudia Brunner e Uwe von Seltsmann que falam de um sentimento comparável a dores fantasma sempre que são confrontados com o passado nazi de familiares. Como podemos de seguida verificar, Rabinovici “faz suas as palavras da figura de Lew Feiniger” e não reconhece a legitimidade dessa dor que defende ter contornos bastante diferenciados do trauma judaico:

Ich kenne das Buch von Seltsman und Brunner nicht, aber ich kenne ja viele Nachkommen von Tätern, da ich in Wien lebe. Ich kenne übrigens auch Claudia Brunner. Nein, das sind ganz andere Situationen als in jüdischen Familien. Das Schweigen in meiner Familie war kein Verschweigen. Das Schweigen in meiner Familie folgte einem Trauma. Die Opfer konnten mit ihren Kindern nicht reden über die Schmach, die ihnen angetan worden war. Das war Teil ihres Traumas. Sie logen aber nicht. Die Kinder wurden von ihnen durch Liebe erdrückt, durch ihre großen Erwartungen belastet, aber nicht durch Kälte und Härte gequält. Die Opfer fanden keine Worte, für was ihnen widerfahren war. Die Nachkommen der Täter trugen viel härtere Auseinandersetzungen mit ihren Eltern aus. Hierin liegt letztlich einer der Gründe weshalb die deutsche Linke in den Jahren 1968 zum Terrorismus fand. Für sie war die ältere Generation eine Verbrechergemeinschaft von Nazis. Für Kinder der Opfer hätte hingegen jede Aggression gegen die Eltern bedeutet, das Werk der Nazis weiter zu führen. Sie waren in ihrer Aggression gegen die eigenen Eltern gehemmt. Es gibt also kaum

gegensätzlichere Verhältnisse als zwischen den Familien von Opfern und jenen von Tätern. Es gibt allerdings ein Interesse auf Seiten der Nachkommen der Täter, sich mit den Juden zu identifizieren. Sie fühlen sich schließlich auch als Opfer von Nazis, da sie sich als Opfer ihrer Nazieltern fühlen. Das mag verständlich sein, aber es hat mit der Realität wenig zu tun, denn die Opfer von Nazis wurden von den Tätern nicht etwa streng erzogen, sondern bestialisch ermordet.¹⁴

Como vimos, e apesar da introdução nos seus romances de figuras não-judaicas¹⁵ que ajudam a segunda geração de judeus na superação das suas crises existenciais, Rabinovici não aceita a possibilidade de que também os filhos dos oficiais/soldados nazis possam ser considerados vítimas deste passado singular. Relutante em assinalar uma linha divisória entre a responsabilidade dos pais e a inimputabilidade que cabe aos filhos, o autor parece graduar o trauma da segunda geração em função do papel assumido pelos pais no passado. Verifica-se, sobretudo, uma dificuldade em observar e compreender a segunda geração alemã/austriaca [não-judaica] de uma forma mais focalizada, mais individualizada e constata-se que prevalece uma certa resistência em aceitar aquilo que a Psicologia há muito comprovou: o passado nazi pode ser, de facto, responsável pela formação de traumas profundos junto de *todos* os indivíduos que pertencem a esta geração – independentemente da posição ocupada pelos progenitores há várias décadas atrás (cf. *supra*, parte I, p. 97-104).

¹⁴ Entrevista concedida pelo autor, via correio electrónico, a 15.01.2007. (Ver anexo 2)

¹⁵ Referimo-nos a Sina Mohn e Karl Siebert, personagens que figuram no romance *Suche nach M.*

Excursão

A cesura com os pais – outro exemplo, o mesmo palco: *Gebürtig* de Robert Schindel

Como pudemos verificar, o romance *Ohnehin* textualiza uma série de aspectos específicos da realidade social e política austríaca, nomeadamente questões relacionadas com a imigração e o racismo, assim como com um conjunto de evoluções políticas que trouxeram à memória o passado nacional-socialista. Para além destas problemáticas, o texto de Doron Rabinovici tematiza igualmente a complexa relação entre os descendentes de criminosos nazis e de sobreviventes do Holocausto, uma geração de indivíduos que procura lidar com um passado que ainda não foi processado e integrado.

No que concerne às temáticas da *Vergangenheitsbewältigung* e do diálogo entre as partes que intervieram no Holocausto, o romance de Rabinovici não é um exemplo único na literatura dos anos noventa. O problema tem sido também explorado noutros textos como, por exemplo, no romance *Gebürtig* do austríaco de origem judaica Robert Schindel¹⁶.

Gebürtig, o segundo e o mais aclamado romance deste autor, foi publicado em 1992 e adaptado em 2002 ao cinema pelo realizador Lukas Stepanik e pelo próprio Schindel. Este texto é um produto da sua época, na medida em que nele se perscrutam as influências dos acontecimentos políticos registados na Áustria da segunda metade da década de oitenta. Este período foi particularmente marcado pela polémica levantada em torno do candidato à presidência Kurt Waldheim que, como já mencionámos, abriu a discussão pública em torno do

¹⁶ Robert Schindel nasceu a 4 de Abril de 1944 em Bad Hall (Áustria) no seio de uma família de militância comunista. Em colaboração com o KPÖ (Partido Comunista Austríaco) os pais de Schindel adoptaram uma identidade falsa e, disfarçados de trabalhadores imigrantes da Alsácia, organizaram, em Linz, um grupo de resistência. Após a detenção dos pais, Schindel (com o nome falso Robert Soel) foi levado para um lar tutelado pelo regime nacional-socialista na condição de órfão de pais sociais e de origem desconhecida. O pai morreu em Dachau em 1945 e a mãe conseguiu, no mesmo ano, regressar a Viena e aí reencontrar-se com o filho. À excepção da mãe e filho, toda a família foi assassinada nos campos de concentração nazis. Em 1968 Schindel deu início ao curso de Filosofia e Pedagogia, momento em que também participou em grupos maoistas. Fundou o movimento estudantil "Kommune Wien" e a revista *Hundsblume* onde publicou os seus primeiros textos líricos. A sua vasta obra literária, que conta com a publicação de romances, ensaios e poesia, tem sido reconhecida através da atribuição de vários prémios.

passado austríaco e da sua co-participação nos crimes nazis, uma discussão que, até esse momento (1986), só era debatida em círculos mais restritos, nomeadamente entre intelectuais e artistas.

*Gebürtig*¹⁷ pode ser resumidamente descrito como um romance que analisa os efeitos do Holocausto nas relações entre austríacos judeus e não-judeus, mostrando como as repercussões deste acontecimento histórico continuam a permear a vida quotidiana de todos os austríacos, sejam eles as vítimas, os *bystanders*, os perpetradores ou os seus descendentes. Apesar de todos estes actores possuírem a mesma origem austríaca, o percurso da história e a força permanente do Holocausto fizeram com que fossem detentores de diferentes “Gebürtigkeiten”, isto é, de identidades inconciliáveis que esmagam qualquer possibilidade de aproximação e de superação do passado.

A estrutura do romance é composta por sete capítulos que são precedidos de um prólogo e seguidos de um epílogo. O prólogo (“Doppellamm”) descreve uma cena onde, num café vienense, no ano de 1983¹⁸, um grupo de austríacos judeus e não-judeus de segunda geração procura estabelecer pontes de diálogo que, com frequência, estão condenadas ao insucesso. Quando o *designer* austríaco Erich Stiglitz procura chamar a atenção de Mascha Singer (socióloga desempregada e filha de sobreviventes judeus) através de um elogio a um local que lhe é muito importante – “Mauthausen ist eine schöne Gegend” (Geb: 10) – Singer reage de forma exasperada. De imediato é gerada uma situação conflituosa, pois o comentário não se reveste da mesma importância para estes

¹⁷ Para uma interpretação mais aprofundada do romance veja-se, entre outros, Costazza, 2005: 375-394; Eichenberg, 2004: 252-275 ou Schruff, 2000¹: 127-133.

¹⁸ Apesar de a adaptação do romance ao cinema situar a acção no ano de 1987, no texto original a narrativa desenrola-se a partir de 1983: “Morgen wird mich Agathe fürs Fernsehen interviewen. Fünfzehn Jahre Achtundsechzig”, diz Paul Hirschfeld ao amigo de longa data Danny Demant (Geb: 44) / “Knapp vier Stunden fehlten auf neunzehnhundertvierundachtzig” (Geb: 100). (Cf. página oficial do filme “*Gebürtig* führt in das Jahr 1987, eine Zeit, in der Österreich durch die “Waldheim-Affaire” in der Welt negative Schlagzeilen machte”, in: <http://www.gebuertig.com/>)

indivíduos: se para Stiglitz se reporta a uma passagem da sua infância, para os judeus diz respeito a um campo de concentração e está, por isso, conotado com a morte. Mediante a reacção de Singer, Stiglitz considera-se uma vítima dos judeus e do passado, na medida em que não lhe é permitido admirar a beleza da sua cidade natal, sendo inclusivamente considerado um fascista por tecer tais afirmações. Irritado abandona o café.

Depois desta discussão, o grupo de amigos debate a problemática do passado e o judeu Danny Demant, demonstrando ressentimentos não resolvidos, tem a seguinte reacção que, na verdade, não se afasta muito da atitude de Lew Feiniger aquando da tentativa de aproximação de Bärbl Kerber no romance de Rabinovici (cf. *supra*, p. 331): “Die Väter haben die Unsern in die Öfen geschoben, die Mütter haben den Rosenkranz gebetet, und die Söhne wollen uns großzügig eingemeinden, setzen sich darüber hinweg, wollen unbefangen selber die Opfer sein” (Geb: 15).

Danny Demant (irmão gémeo de Alexander/Sascha Graffito, o Eu-narrador do texto) é uma figura complexa: actor de cabaret e filho de judeus austríacos e comunistas, mantém uma relação extraconjugal conflituosa com Christiane Kaltheisen, familiar de antigos agentes nazis (a identidade não-judaica de Christiane, assim como a sua indiferença relativamente ao passado, são o principal motivo da conflituosidade existente neste relacionamento). Para além disso, o narrador dá ainda conta da dificuldade de Demant que, mergulhado numa crise existencial, não consegue prosseguir com o trabalho que naquele momento tem em mãos: ler o manuscrito de um texto escrito pelo autor judaico Emmanuel Katz – a história de Hermann Gebirtig e Susanne Ressel.

O facto de o protagonista ter um irmão gémeo (figura que podemos considerar o *alter ego* de Demant) aponta para uma ideia de duplicidade que perpassa o romance. Todas as figuras judaicas do romance parecem possuir uma dupla identidade (a judaica e a austríaca)¹⁹, mas uma identidade que, através de

¹⁹ A respeito desta dualidade e da dificuldade em conciliar estes dois conceitos antagónicos (o elemento austríaco e o elemento judeu), Doron Rabinovici construiu através de um “diálogo” entre o seu Eu-austríaco e o seu Eu-judaico, que a seguir se transcreve, uma ilustração esclarecedora do dilema existencial desta geração: “Vor einigen Tagen drohte der in Tel Aviv geborene Doron R. dem in Wien lebenden D. Rabinovici

uma espécie de parede de vidro²⁰, os afasta de todos os austríacos não-judeus. Se o “ser austríaco” é um denominador comum a esta geração, as implicações históricas do “ser ou não ser judeu” são um factor que se sobrepõe à nacionalidade e aparta indivíduos que, na realidade, não são responsáveis pelo percurso da história. Quando o Eu-narrador, num dos versos do Prólogo, fala sobre “das doppelköpfige Unschuldslamm” (Geb: 9) referir-se-á aos austríacos judeus e não-judeus cujas identidades presentes estão marcadas por um passado que os coloca em campos opostos. Apesar de ambos representarem o “cordeiro da inocência” (são, por isso, alheios aos acontecimentos experienciados pela geração anterior), o seu relacionamento está condenado ao fracasso devido a um passado esmagador que não testemunharam, mas que mina a sua identidade.

No que diz respeito à atitude do Estado austríaco relativamente ao seu próprio passado, *Gebürtig* é igualmente paradigmático. Através da narração da história do julgamento de um antigo guarda nazi (o texto escrito por Emmanuel Katz), o autor recupera, assim, a temática da *Lebenslüge* austríaca, assinalando o desinteresse dos austríacos pelos actos criminosos cometidos no passado.

Assim, dentro do texto que narra as histórias da segunda geração de austríacos judeus e não-judeus, é narrado um outro texto que descreve a luta da jornalista e antiga activista na revolução de 68 Susanne Ressel, uma mulher determinada a vingar a honra do pai, sobrevivente do campo de concentração de Ebensee. Quando, em Maio de 1980, Karl Ressel reencontra e reconhece um guarda do campo onde estivera preso, entra em colapso cardíaco e morre. Após a morte do pai, a jornalista decide reunir material incriminatório contra Anton Egger (“Schädelknacker”) que, durante décadas, nunca foi questionado pelos seus

damit, die Beziehung zu ihm zu überdenken. Seitdem geht es auch in mir rum. Die beiden können nicht mehr voneinander lassen, streiten und urteilen hart über die Medien, aber bloß über jene des jeweils anderen Landes. [...] So gehe ich als Doppler, als hochprozentiges Gemisch, durch die Straßen, in dem eben noch flammengelb der Hass gegen die Fremden geschürt wurde, und fühle mich so eigen und ganz fremd.” (Rabinovici, 1999³)

²⁰ Cf. “dieser Tisch [bricht] für mich [ich-Erzähler] in seine zwei Hälften auseinander, als baue sich zwischen den jeweils Zweien die gläserne Wand auf, stumm, unsichtbar, hermetisch.” (Geb: 12)

crimes²¹. Durante este processo, Susanne chega a Hermann Gebirtig, antigo prisioneiro em Ebensee que, depois da guerra, partira para os Estados Unidos. Confrontado com a possibilidade de regressar a Viena, o ilustre autor de peças de teatro e musicais, recusa de imediato retornar ao país que considera uma “Schlangengrube” (Geb: 121). Por fim, deixa-se convencer e regressa a Viena.

Depois de testemunhar contra Egger e de se apaixonar por Susanne, Gebirtig reconcilia-se com a sua cidade natal e decide fixar-se de novo em Viena. Nesse momento afirma: “Vielleicht bin ich eben erst jetzt aus dem Lager herausgekommen” (Geb: 319). Mas Anton Egger é ilibado dos seus crimes, o que significa que a Áustria se recusa a reconhecer a sua co-autoria nos crimes nazis e o seu papel na perseguição feita aos judeus. No mesmo instante, Gebirtig abandona tudo e regressa a Nova Iorque.

No destino dado à personagem de Anton Egger reside a intenção do autor de desenhar um retrato realista e bastante crítico da sociedade austríaca da década de oitenta, que se furtou a aceitar a responsabilidade pelo passado. Com o mesmo tom de censura que observámos em Rabinovici, Robert Schindel descreve a atitude dos austríacos perante este acontecimento em particular:

Da gibt es in Ihrem Roman 'Gebürtig' diesen Kriegsverbrecher, der nach Jahrzehnten gefaßt und vor Gericht gestellt, aber im Endeffekt freigesprochen wird. Ist das paradigmatische für den österreichischen Umgang mit der schuldbelastenden Vergangenheit?

Es war nicht nur paradigmatisch, sondern tatsächlich wurden in den 60er Jahren eine ganze Reihe von Naziverbrechern von Geschworenen freigesprochen; ich habe das einmal “SS-Männer als Geschworene verkleidet” genannt. In den 60er Jahren waren die Menschen, die im Krieg tätig waren, Pensionisten oder vor der Pension, und eines der berühmtesten Beispiele ist Murer, bekannt als “Schlächter von Wilna”, der heute als alter Mann sozusagen unbehelligt in Murau lebt und dessen Sohn

²¹ Cf. “Egger, der seit Kriegsende allerdings Albert Eigler hieß, war mit den Jahren sorglos geworden, denn niemand kümmerte sich um ihn. Er kam seit damals mit seiner Ostfrontgeschichte ohne weiters durch. [...] Die Österreicher wunderten sich weder besonders, noch zeigten sie Interesse an der Verfolgung ehemaliger Nazidiener.” (Geb: 101s.)

FPÖ-Abgeordneter ist; er wurde einfach, so wie auch die Brüder Maurer, Nowak und etliche andere, freigesprochen. Damals war das übliche Praxis, heute würde man, glaube ich, einen Naziverbrecher verurteilen. Insofern war das für mich paradigmatisch. Andererseits würde man ihn heute zwar verurteilen, aber im Bewußtsein eines großen Teils der Bevölkerung würde man ihn dennoch freisprechen, frei nach dem Motto: 'Lassen wir doch die alten Leute in Ruhe'. (Berger, 2002)

O romance termina com um epílogo (“Verzweifelt”) onde Danny Demant, juntamente com um conjunto de judeus sobreviventes, se desloca ao antigo campo de concentração de Theresienstadt para participar numa produção televisiva norte-americana sobre o Holocausto. Demant desempenha o papel de um prisioneiro e, ironicamente, um dos sobreviventes desempenha o papel de um guarda SS – o que representará a contínua alternância de identidades entre as partes envolvidas no conflito histórico. Quando um dos actores judeus que deve reproduzir uma cena em que está descalço sobre a neve começa a balbuciar com pronúncia *jiddisch* uma oração hebraica – “Sch’ma Jisrael, kalt is ma in die Fiß, Sch’ma, die Fiß so kalt, oj is ma in die Fiß Isarel. Sch’ma Jisrael, in die Fiß is ma soi koit in die Fiß adonai” (Geb: 353) –, o narrador comenta que quando os seus pés estiverem finalmente quentes, não será o Messias que chegará, mas sim e apenas, uma sensação boa. É, assim, com ironia que o narrador anuncia não crer em qualquer espécie de salvação metafísica para os judeus, parecendo que o futuro da vivência judaica passará, tão-somente, por uma mera satisfação mais terrena (Costazza, 2005: 386).

Para além do universo problemático da segunda geração de judeus, este texto descreve também o dilema existencial de Konrad Sachs, o segundo protagonista da narrativa e o representante da geração dos filhos de criminosos nazis. Para esta figura, que vive um conflito semelhante ao da personagem Bärbl em *Ohnehin*, o passado do pai representa uma realidade que não consegue aceitar e processar. Konrad Sachs, de 45 anos, é um escritor de Hamburgo²². É

²² Em diversas críticas tecidas à versão cinematográfica de *Gebürtig*, verificou-se que “Konrad Sachs” é considerado o personagem mais interessante e mais surpreendente da trama (cf., por exemplo, *Internet*

filho de Ernst Sachs, antigo general na Polónia condenado à morte no Processo de Nuremberga. Konrad, que em criança era apelidado de “Prinz von Polen” (Geb: 52), é invadido por pesadelos que, de resto, já o tinham perseguido nos tempos de estudante na década de sessenta, momento em que tomou a seguinte decisão: “Er beschloß, keinen Vater zu haben, nie einen Vater gehabt zu haben. [...] Seine Herkunft hielt er geheim” (Geb: 55).

Sachs, que se sente responsável pelos crimes perpetrados pelo seu pai nos campos de concentração polacos²³, recusa revelar à esposa o “seu” passado nebuloso e as imagens que atravessam os seus pesadelos, dizendo-lhe apenas: “Ich trage ein Geheimnis mit mir herum, und es bedrückt mich mehr und mehr, anstatt daß es weniger wird, denn es ist schon so alt” (Geb: 186). A partir deste momento, o seu dia-a-dia é vivido sob uma tensão e angústia constantes e Sachs vê-se envolvido num conjunto de peripécias reveladoras da profunda dificuldade em superar o trauma provocado pela história pessoal do pai.

No dia de Ano Novo, em casa de um casal amigo, Sachs conhece Emanuel Katz, paradigma do indivíduo judeu que carrega o peso de preencher as expectativas elevadas dos pais sobreviventes²⁴. Depois de um diálogo aceso sobre judeus e alemães, no qual Sachs reconhece que sente vergonha sempre que fala com um judeu (Geb: 127), o alemão sente-se cada vez mais alienado na sua angústia, abandona a esposa, foge para Munique e depois para Frankfurt, onde revela o segredo do seu passado a uma prostituta. Esta mulher, contudo, não aceita o reconhecimento da sua “culpa” e aconselha-o a procurar ajuda médica. Em desespero parte para Itália na companhia de Danny Demant. Depois

Movie Data Base), o que será revelador do interesse suscitado pela perspectiva, ainda pouco abordada, dos filhos dos *Täter* nazis.

²³ Atente-se que Robert Schindel atribui a uma figura alemã, e não a uma austríaca, a função de reconhecimento e aceitação da responsabilidade moral pelos erros cometidos pelos criminosos nazis. Este aspecto vem, mais uma vez, evidenciar a crítica à atitude autista dos austríacos que, durante décadas, refutaram qualquer reconhecimento da cumplicidade que, na realidade, existiu.

²⁴ Apesar da escrita ser a sua grande paixão, Emanuel Katz dedicou-se a ela apenas após a morte do pai. Até esse momento desempenhava exclusivamente a profissão de bancário, pois, desde cedo que ouvia comentários dissuasores que o lembravam que os pais não tinham sobrevivido a Hitler para depois oferecerem um idealista ao mundo (cf. Geb: 20).

de ambos sofrerem um acidente automóvel, Sachs tem a ilusão de, inadvertidamente, infligir dor a todos os judeus. Por fim, Sachs parece descobrir o caminho para superar o seu desequilíbrio: seguindo o conselho de uma amiga, decide escrever um livro sobre o seu pai e, através da escrita, procurará exorcizar os seus medos e abandonar essa sua fixação pelo passado.

Doron Rabinovici, através da figura de Bärbl, apresentou a perspectiva e narrou as dificuldades da descendência dos criminosos nazis em se confrontar com um passado tão difícil como o Holocausto. Robert Schindel, antes ainda, transpôs a realidade para a ficção e deu voz a Konrad Sachs – nome ficcional de um indivíduo que, na realidade, existe e efectivamente verbalizou a dificuldade em viver com o peso desse passado. Referimo-nos a Niklas Frank, jornalista e autor na revista *Stern* e amigo pessoal de Robert Schindel (Göllner, 2004: 1/ Costazza, 2005: 384).

As simetrias entre Frank e a figura de “Konrad Sachs” são evidentes: Niklas Frank nasceu em Munique em 1939 e passou os primeiros anos de vida em Cracóvia. É filho do nacional-socialista e *Generalgouvernor* da Polónia (1939-1945) Hans Frank. O oficial nazi, também conhecido como o “Schlächter von Polen”, foi condenado à morte em 1946 no Processo de Nuremberga quando o filho tinha sete anos de idade. Ambos são escritores que, para vencer o trauma, buscam na escrita a libertação de um espectro que os persegue.

Niklas Frank é considerado um exemplo atípico de um indivíduo que revelou uma atitude oposta à de muitos da sua geração, na medida em que tomou para si a culpa dos crimes nazis. É na obra *Der Vater. Eine Abrechnung*, publicada em 1987, que Frank procede ao “ajuste de contas” com a sua história familiar:

Tatsächlich ist Franks Buch [...] ein singuläres Dokument, die Anklage eines Sohnes gegen einen Vater, unter dessen Leitung Millionen von Juden in den Vernichtungslagern ermordet wurden. Eine verzweifelte, zornige, verstörende Schrift, bar jeden Selbstmitleides, die überhaupt nur mit allergrößter Überwindung und Anstrengung gelesen werden kann und

die dennoch zur Pflichtlektüre jedes Deutschen und Österreichers gehören sollte. Jean Améry hätte dieses Buch zu schätzen gewußt; Niklas Frank ist schließlich eine der ganz wenigen Söhne eines Naziverbrechers, der es wagte, Amérys Aufforderung „brecht mit eurem Vater“ öffentlich und in radikaler Weise zu vollziehen. (Göllner, 2004: 1)

Devido ao carácter controverso da matéria versada em *Der Vater*, o texto de Niklas Frank não foi recebido de um modo pacífico. Na verdade, os leitores, de forma generalizada, reagiram com indignação e consideraram o autor um “conspurcador do ninho”, que traíra a própria família e que trouxera a discussão em torno do passado nacional-socialista, que sempre se manteve num nível genericamente social, para a esfera familiar (Göllner, 2004: 2).

Depois da publicação de *Der Vater*, e longe da polémica gerada em redor deste texto, têm surgido recentemente outras publicações que dão conta de histórias familiares semelhantes à de Niklas Frank²⁵. Para todos estes indivíduos, assim como para todos aqueles de origem judaica que continuam a manifestar interesse em imergir no passado histórico do seu povo, independentemente dos mais variados posicionamentos críticos perante o papel de cada um dos intervenientes e motivações mais ou menos pessoais, um facto parece ser certo: mais de sessenta após o final da guerra, o Holocausto continua a ser um topos de interesse e motivo de reflexão o que, de resto, comprovará a tese da sua singularidade enquanto fenómeno histórico e social.

²⁵ Para além do livro *Schweigen die Täter, reden die Enkel*, de Brunner/Seltmann e das entrevistas levadas a cabo pelo psicólogo israelita Bar-On, apresentadas no livro *Die Last des Schweigens*, ambos referenciados em capítulos anteriores desta tese, registam-se ainda outras publicações subordinadas ao mesmo tema. Veja-se, entre outros, Senff, Alexandra, *Schweigen tut weh* (2007), Frank, Niklas, *Meine deutsche Mutter* (2006), Schirac, Richard, *Der Schatten meines Vaters* (2005), Himmler, Katrin, *Die Brüder Himmler. Eine Familiengeschichte* (2005), Bruhns, Wibke, *Meines Vaters Land. Geschichte einer deutschen Familie* (2004), Bode, Sabine, *Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen* (2004), Pollack, Martin, *Der Tote im Bunker. Bericht über meinen Vater* (2004) ou Kessler, Mathias, *„Ich muss doch meinen Vater lieben, oder?“ Die Lebensgeschichte von Monika Göth, Tochter des KZ-Kommandanten aus „Schindlers Liste“* (2002) (cf. www.amazon.de).

2.2. A linguagem do silêncio em *Eine Liebe am Tiber*

2.2.1. Apresentação do romance

Depois de viver durante oito anos na capital italiana na condição de bolsheiro da Deutsche Akademie Rom Villa Massimo, Jan Koneffke mudou-se para Viena no final de 2003. Pouco depois, em 2004, publicou o seu terceiro romance, *Eine Liebe am Tiber*, texto que claramente revela a influência dos anos que viveu em Roma.

Embora o título do romance anuncie um texto sobre o amor, o leitor cedo verificará que se trata de muito mais que uma mera história de enamoramentos, relacionamentos apaixonados e de um eventual final feliz. Este é um romance que fala de ligações familiares falhadas e incompreendidas, de paixões exacerbadas que culminam em tragédia e de um passado nazi obscuro, aferrolhado pelo silêncio. Grande parte da narrativa situa-se em Roma, num ambiente caótico e efervescente, para o qual muito contribui o tempo escolhido – a década de sessenta – e o carácter atribuído às personagens italianas que, não obstante a seriedade do assunto versado, trazem à narração momentos de humor e de descontração. Porém, e parafraseando Gerhard Schulz, o livro de Jan Koneffke é, de facto, um livro divertido e cheio de ironia, contudo, a cada passo que avança, regressa sempre à tristeza (Schulz, 2004).

O protagonista do romance é Sebastian Wieland, um arqueólogo com cerca de trinta anos que, a partir do ano de 1995, procede a um olhar retrospectivo sobre a sua vida até esse momento. Trata-se de uma situação narrativa de primeira pessoa através da qual o Eu-narrador revisita os quatro anos que viveu na cidade de Roma (1968-1972) e rememora episódios do passado familiar mais recente, episódios estreitamente relacionados com os últimos meses de vida e com a morte do pai (Ludwig Wieland). Estes momentos entrecortam ainda descrições da vida presente do protagonista que, a trabalhar no Instituto

Arqueológico de Berlim, se confronta com uma crise existencial, sempre latente mas agora despoletada pelo desaparecimento do pai.

A enunciação dos eventos é condicionada à memória subjectiva do protagonista – que oscila entre o passado recente e o passado mais anterior – e, por isso, a narrativa não segue uma trajectória histórico-evolutiva, resulta, ao invés, de um processo de rememoração mais ou menos aleatória de factos marcantes do passado desta figura. Sem qualquer moldura introdutória, a narração inicia com uma descrição a partir do ano de 1968 e, no capítulo seguinte, o Eu-narrador encontra-se já na década de noventa. O *corpus* textual materializa, assim, o fluir do pensamento do Eu-protagonista que se move por entre as recordações do tempo de criança e da idade adulta.

A estrutura do romance é composta por três partes:

A primeira parte, subdividida em oito capítulos, assenta em dois planos de acção que ora descrevem a chegada e primeiras vivências da família Wieland na capital italiana, ora expõem passado recente do protagonista, um tempo pautado pela estagnação existencial e profissional e pelo relacionamento difícil com o pai Ludwig Wieland, antigo piloto da *Wehrmacht* e professor reformado, amante de poesia, coleccionador apaixonado de objectos antigos e construtor de gambas (instrumento musical antecessor do actual violoncelo). Em Setembro de 1994, presumivelmente num acto suicida, Ludwid Wieland morre ao pilotar um pequeno avião.

Construída de uma forma que encontra nos conceitos cinematográficos de “corte” e “colagem” a sua melhor definição²⁶, a primeira parte do romance não é construída segundo uma estrutura temporal linear mas, sim, através da enunciação intercalada de episódios do passado: a chegada e as primeiras vivências da família em Roma e a morte do pai. Nesta sequência narrativa há ainda lugar para um capítulo isolado que recua na história e antecede todos estes

²⁶ Jan Koneffke aponta como traços centrais do seu trabalho literário a influência da literatura romântica, perceptível nos elementos fantásticos e oníricos, a influência de alguns autores da Modernidade e a recorrência a técnicas narrativas actuais, como o corte, a colagem e o grafismo, conceitos importados da linguagem cinematográfica. (Entrevista concedida via correio electrónico a 29.01.2005. Ver Anexo 7).

acontecimentos, na medida em que relata o imediato pós-guerra, momento em que o professor Ludwig Wieland, na altura com cerca de vinte e cinco anos, chega a Reichenbach e retoma as actividades lectivas interrompidas pela guerra.

A segunda parte de *Eine Liebe am Tiber*, composta também por oito capítulos, narra o percurso do adolescente em Roma e dá conta da alienação gradual da mãe do protagonista (Elinor) que, depois de se envolver emocionalmente com um jovem estudante revolucionário (Luca), com um velho membro da nobreza italiana (Frangipane) e com um homem misterioso (Kasulke), que no final a rejeita, acaba por morrer afogada nas águas do rio Tibre. Esta segunda parte acompanha ainda a obsessão pela colecção de artefactos antigos de Ludwig Wieland, objectos que consegue através de formas por vezes ilícitas e que conduzem à falência da família que se vê obrigada a regressar à Alemanha em 1972.

A terceira parte do romance subdivide-se em quatro capítulos e situa-se no presente do protagonista que regressa a Roma para o casamento de um antigo colega de escola (Konrad Menzing). É aqui que Sebastian descobre as razões que motivaram o afastamento do pai da família e o provável suicídio da mãe, causado em primeira instância pelo abandono do pai. Seria aqui que Sebastian viria também a compreender o seu passado, a avaliar a própria existência e, através da perspectivação e da narração do próprio percurso biográfico, a encontrar uma saída para a sua crise existencial.

Com o objectivo de proporcionar uma leitura mais objectiva da macroestrutura e das inter-relações estabelecidas entre algumas das figuras que intervêm no romance, elaborámos o esquema seguinte:

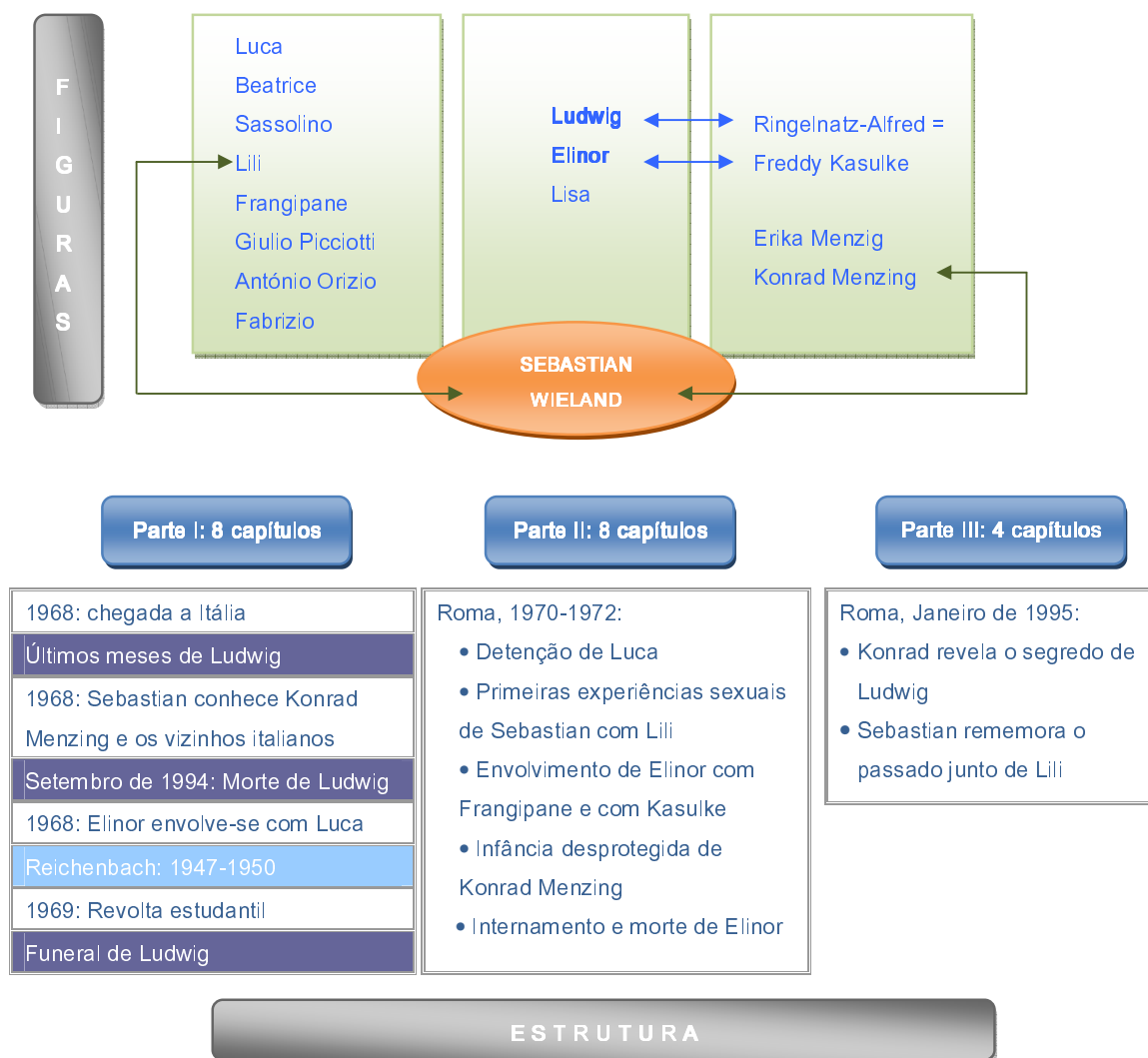


Fig. 6: Figuras e configuração espaço-temporal do romance.

Iremos agora proceder a uma apresentação mais circunstanciada do romance, sendo que, por razões metodológicas, optámos por organizar os diversos episódios que compõem o texto por ordem cronológica. Partiremos, então, do passado mais anterior (1947) e avançaremos depois até ao momento do desenlace da narrativa (1995).

Assim, no sexto capítulo da primeira parte do romance, a partir de um diário escrito pelo antigo professor encontrado por Sebastian após a morte do pai, o protagonista enuncia os acontecimentos vividos por Ludwig Wieland entre os anos de 1947 e 1950:

Depois de ter passado por um campo de prisioneiros norte-americano, Ludwig Wieland, oriundo de uma família de pedagogos, fixou-se na pequena cidade de Reichenbach. Aí conheceu Emil, antigo mensageiro do *Reich* que no ano de 1943 foi dispensado da guerra por invalidez, tendo regressado depois a casa, em Frankfurt. Depois de um ataque aéreo, Emil perdeu a mulher e a casa e decidiu partir com a filha para Reichenbach, a sua cidade natal.

A filha, Elinor, era uma rapariga rebelde e Emil, debilitado pela guerra, sentia-se incapaz de a educar. Com a chegada de um professor a Reichenbach, o antigo combatente acreditou que o retomar das aulas seria muito positivo para a filha e, por isso, foi o primeiro a disponibilizar-se para ajudar na reconstrução da escola. Aos treze anos Elinor apaixonou-se pelo mestre e, durante os três anos que Wieland exerceu funções na escola de Reichenbach, a adolescente tinha por hábito espiar o professor. No início dos anos cinquenta Elinor partiu para Frankfurt onde frequentou a Escola de Comércio; contudo a rapariga não conseguia esquecer Ludwig e, em vão, procurava as características do antigo professor em outros homens. O diário de Ludwig Wieland termina neste ponto e as circunstâncias do reencontro e enamoramento dos pais do protagonista não são reveladas²⁷.

²⁷ Ao longo do romance o leitor apenas tem acesso à informação que o Eu-narrador dispõe ou enuncia. Tal particularidade contrasta com o grau de liberdade que um narrador onisciente (como o que encontramos em *Paul Schatz im Uhrenkasten*) possui relativamente às suas personagens. Porque possui um conhecimento praticamente ilimitado, este tipo de narrador pode facultar informações que permitem uma antecipação do desenrolar da fábula ou uma descrição mais detalhada de características das figuras e das situações. Em *Eine Liebe am Tiber* tal situação não se verifica e o leitor apenas vai conhecendo a intriga e pormenores que caracterizam as várias personagens à medida que o protagonista também os conhece ou rememora.

Interrompido na década de cinquenta, o percurso desta família viria a ser retomado no primeiro capítulo do romance, no dia 10 de Outubro de 1968, momento em que Elinor Wieland chega com os dois filhos, Sebastian de 11 anos e Lisa, um pouco mais nova, à estação de comboios de Termini em Roma:

Es muß der zehnte Oktober gewesen sein – der zehnte Oktober 1968 –, als wir am Hauptbahnhof Termini eintrafen. Meine Schwester preßte Stirn und Nase ans beschlagene Fenster und ließ sich nicht ablenken, als ich sie kitzelte. 'Wo ist Vati?', maulte sie vorwurfsvoll.' (LT: 7)

O patriarca da família Wieland é Ludwig, um professor da Escola Alemã e antigo piloto da *Wehrmacht*. A família Wieland chega a Roma num momento sociopolítico muito conturbado, um período pautado por actividades neofascistas, por atentados das Brigadas Vermelhas e por uma revolta estudantil que defende o slogan “Quero ser um órfão”.

Este cenário é introduzido no início do romance através da figura de Luca, o porteiro da pensão Duca d’Alba (onde a família ficou inicialmente hospedada), indivíduo de quem o pequeno Sebastian não gosta por ter uma cicatriz junto ao olho. Alguns meses mais tarde, Sebastian viria a descobrir que Luca é um estudante que, no início desse ano, tinha participado activamente num protesto estudantil responsável pela tentativa de ocupação do Instituto de Arquitectura Roma, pelo apedrejamento e incêndio de vários autocarros (LT: 10).

A adaptação da família Wieland a uma nova cidade e a uma nova cultura não foi fácil: Sebastian tem saudades de casa e Elinor, agitada e nervosa, recolhe-se em si própria e na leitura: “Mutter war nicht mehr ansprechbar. Ja, sie war anders als zu Hause in Deutschland” (LT: 15). O pai tem as primeiras dificuldades de relacionamento com os italianos: em conversa com Giulio Picciotti, proprietário da pensão e defensor de uma visão política assumidamente fascista, Ludwig diz ter sido piloto durante a guerra e ter sobrevoado a localidade de Pomigliano no dia 25 de Julho de 1943, altura em que Mussolini foi libertado da prisão. Picciotti lança então o boato de que Wieland salvou o *Duce*, o que deixa o

antigo soldado irado: “‘Er [Picciotti] beschmutzt mein Leben mit Politik’, schimpfte Vater [...] ‘ich verstehe nichts von Politik, ich habe nie etwas über Politik verstanden’” (LT: 17)

Nesta ocasião é enunciada a primeira de muitas ideias preconcebidas relativamente aos italianos e a Itália: “[ein] Land, das von Faulpelzen und Schlawinern bewohnt wird” (LT: 17). Os estereótipos e os clichés são, de resto, um motivo explorado pelo autor que transporta o leitor para uma atmosfera particular, um cenário onde reina a confusão, onde carros e motos avançam frenética e desordenadamente, onde ruelas estreitas são ladeadas por prédios em decadência, onde a fé católica concorre com a credice e uma moral duvidosa e onde o lixo e o caos surgem como naturais²⁸. Esta imagem estereotipada é ainda aplicada às diversas personagens secundárias que interagem com a família Wieland, personagens caricaturais que ajudam a amplificar os estereótipos do contexto em que cada uma destas caricaturas se move:

O núcleo de personagens italianas – representação burlesca da credice, da superstição, das tradições estranhas, do oportunismo e das condutas impróprias – é encabeçado pelo estudante e porteiro nas horas livres Luca, oriundo de uma família católica que ostensivamente manipulava os postulados do Cristianismo. Apresentamos dois episódios que ilustram esta religiosidade distorcida e moralidade duvidosa:

Primeiramente, Luca faz referência a uma avó que usa imagens religiosas para assustar o neto e, provavelmente, controlar as suas acções mais indisciplinadas: ‘Meine Großmutter machte mir dauernd Angst. Sie lebte in einem dusteren Zimmer mit mindestens zwanzig Kruzifixen und einem Christus mit blutendem Herzen, ja, aus seinem Herzen ergoß sich ein Blutstrom, und das war, laut Großmutter, meine Schuld.’ (LT: 91). De seguida, Luca descreve a história e vida atribulada dos seus pais. No dia em que a mãe casou, com catorze anos apenas, alguém deixou um cadáver de um animal à porta; tal significaria que a

²⁸ Cf., por exemplo, com a seguinte descrição de Sebastian no imediato momento que chega a Roma: “Schlimmere Schrecken erwarten mich vorm Eingang der kleinen Pension, die sich “Duca d’Alba” nannte: rauhes Geschrei, das von Fenster zu fenster flog, Motorradfahrer, die meistens zu zweit, wenn nicht zu dritt, einen Bock behockten und rudelweise vom einen Gassenende zum anderen sausten.” (LT:10)

noiva já não seria virgem e, por isso, o pai adoptou ao longo dos anos uma atitude hostil (“Vater hat meine Mutter diese Geschichte niemals vergeben, er beschimpft sie bis heute als Hure” (LT: 92)). Quando no Outono de 1949 o pai de Luca matou um comunista numa manifestação de agricultores, obrigou a mulher a confessar ao padre que não era virgem no momento do casamento porque o comunista assassinado a teria violado. O padre, conhecido por não manter o segredo da confissão, espalhou o teor da confidência e o crime político rapidamente foi esquecido. Aos treze anos Luca descobriu toda esta trama, começou a odiar o pai e fugiu para Roma, onde sobreviveu roubando e pedindo esmola (como sendo cego).

Na capital italiana Luca conhece Saverio Coccoli, um professor do Instituto de Arquitectura, junto de quem tem os primeiros contactos com o pensamento de Marx, Engels e Lenin. Coccoli é um homossexual que se apaixona por Luca e que, por isso, providencia um passaporte falso e facilita a entrada do jovem no Ensino Superior. No início de 1968 Luca envolve-se nas manifestações estudantis e Coccoli evita a expulsão do jovem reaccionário da universidade. Depois de descobrir a orientação sexual do protector, Luca deixa a casa deste e começa a trabalhar na pensão de Giulio Picciotti.

Depois de viver um mês na pensão de Giulio Picciotti – um saudosista do período fascista que tinha por hábito assediar sexualmente as duas empregadas de limpeza (LT: 12) –, a família Wieland muda-se para o seu novo apartamento. Este apartamento fora oferecido por Paolo Sassolino, residente no mesmo prédio e motorista na Embaixada Alemã. O motorista é uma figura oportunista que vive de esquemas e negociatas, tais como emprestar dinheiro em troca de juros bastante elevados (LT: 35). A oferta de Sassolino à família Wieland não era desinteressada, na verdade, o italiano intentava obter algum retorno por parte daquele que seria o professor da filha Lili, a primeira paixão do protagonista Sebastian Wieland. Em alguns aspectos, esta figura assume-se ainda como portadora de uma realidade cultural que colide profundamente com aquela da família alemã como, por exemplo, o episódio em que descreve como, com a ajuda da mulher e da filha, matou um porco: “[E]in komplettes, lebendiges Schwein. Das schlachtete er mit Hilfe von Frau und Tochter, die es zum Boden preßten, um

seine Klauen zusammenzubinden, und am Ringelschwanz festhielten, wenn er es abstach" (LT: 36).

Sassolino foi ainda casado com Beatrice, mulher corpulenta, cujos seios voluptuosos fascinam o jovem Sebastian:

In dieser Sekunde packte mich Sassolinos Frau, am Schopf. Mit meiner Nase versank ich im losen Kittel, aus dem mich ein milch-sauer Geruch anwehte, der meine Sinne benebelte. Im Laufe der kommenden Monate sollte ich Frau Beatrices Busen besser und besser kennenlernen. Sie ließ keine Gelegenheit aus, mich an sich zu pressen und in meine Haare zu graben, bis ich keine Luft mehr bekam. (LT: 30s.)

Beatrice incorpora a imagem da *mamma italiana*, afectuosa, trabalhadora, zelosa do seu lar, boa mãe e boa esposa. A esta figura caberá romper com a tradição patriarcal e machista da Itália dos anos sessenta quando, ao descobrir que o marido a engana com uma jovem telefonista da Embaixada, se emancipa, saindo de casa, procurando trabalho e reconstruindo a sua vida (LT: 194s.). Por seu turno, Sassolino entra em declínio sem a mulher, é despedido, envolve-se fugazmente com turistas estrangeiras e só recupera financeiramente através de um negócio religioso muito peculiar: anuncia que as gémeas idosas que vivem no prédio têm capacidades sobrenaturais para curar doentes e, em breve, a ruela onde habitam, fica repleta de gente que procura um milagre (LT: 245-248).

Para além destas figuras, destacam-se ainda:

António Orizio, controlador de bilhetes num cabaré da cidade, figura que mantém um litígio constante com Sassolino, a quem chega a ameaçar de morte, homem rude e violento que espanca constantemente a mulher e a irmã desta.

Cencio Eugénio Frangipane, proprietário de um dos apartamentos do prédio habitado por Sassolino, homem de hábitos requintados, atitude delicada e membro da nobreza que se apaixona por Elinor.

Fabrizio, aspirante a cantor lírico e sapateiro, que trabalha na cave do mesmo prédio. É ainda detentor de uma capacidade divinatória especial: lê o

destino das pessoas na sola dos seus sapatos. Seria Fabrizio que, em jeito de premonição, alertaria Elinor Wieland para o destino trágico daquela família:

‘Signora!’ sagte er heiser, ‘ich muß Sie warnen, Sie sind in Gefahr’. ‘In Gefahr?’ fragte Mutter belustigt, ‘Warum?’ – Sie sind nicht mit dem Boden verbunden, Signora, Sie schweben. Und das mit einem starken Willen, einer Entschiedenheit, die Sie gegen Vernunft und Warnungen taub machen. Sie werden nicht merken’, sagte Fabrizio, ‘wenn Sie vorm Abgrund stehen!’ (104)

Todas estas personagens caricaturais – figuras cujos traços de personalidade ou padrões comportamentais são de tal modo acentuados que por vezes roçam o ridículo – são responsáveis, por um lado, por momentos de humor que enriquecem as descrições (estereotipadas, é certo) da Itália e dos italianos do final da década de sessenta e que ilustram também o ambiente vivido em torno de uma época pautada pela politização e pela contestação social: “Koneffkes Roman ist gespickt mit einer Vielzahl atmosphärisch dichter und ereignisreicher kleiner Erzählungen, die oftmals bis ins Details die Lust des Autors am ausschweifenden Fabulieren bezeugen. Es sind vor allem diese Erzählminiaturen, die liebevoll nicht nur einen Reigen personal prägnanter Figuren etablieren, sondern auch ein lebendiges Stimmungsbild der italienischen Hauptstadt in den politisch turbulenten Jahren um 1970 entstehen lassen” (Plöschberger, 2004).

Por outro lado, o carácter e o modo de ser e de estar destas figuras acentuam o contraste existente entre a realidade cultural italiana e a realidade de Ludwig, uma oposição que nunca seria ultrapassada pelo patriarca da família Wieland que sempre se demarcou deste novo contexto social. O protagonista, ao invés, adaptou-se rapidamente a este novo cenário, interagindo de forma entusiasta com todos estes actores e integrando avidamente os aspectos desta nova constelação identitária.

As figuras italianas, elementos de uma nova vida que Sebastian percepciona como excitante, contribuem, então, para que as saudades de casa, que inicialmente entristeceram o rapaz, desaparecessem (LT: 35). Porém, este

entusiasmo, como já referimos, não é sentido pelos restantes membros da família. Inicialmente Elinor não se adapta a Roma e, aos olhos do filho mais velho, parece cada vez mais distante e alienada:

Nein, sie [Mutter] war nicht mehr dieses versponnene Wesen, das eine Warme, verletzliche Ruhe ausstrahlte. Sie war empfindlicher als daheim, schwankte bedrohlich zwischen Erregung, Versagtheit und Niederschlagenheit. (LT: 39)

Não obstante, a atitude da mãe muda quando Luca começa a frequentar a casa dos Wieland, inicialmente com o propósito de ensinar Italiano a Elinor, depois porque se envolvem amorosamente. Os dois falam da guerra do Vietname, de capitalismo, de revolução, de propriedade privada e de hostilidade relativamente à família e ao amor (LT: 109), assuntos que Sebastian escuta atentamente mas que não compreende. Alguns meses mais tarde, Elinor põe um fim ao relacionamento quando Luca, juntamente com outros estudantes revoltosos, ocupa um prédio abandonado e exhibe uma faixa com a frase “Voglio essere un orfano!” (LT: 112).

Em Fevereiro de 1970, depois dos atentados terroristas nas cidades de Roma e de Milão, Luca refugia-se em casa dos Wieland afirmando não ter tomado parte nesses acontecimentos. Quando Elinor pede ao marido para acolherem o rapaz, Ludwig indigna-se e recusa dar guarida a um terrorista, a um “comunista imundo” (LT: 140). O casal discute e Elinor, pela primeira vez, critica o marido, acusa-o de não sair do passado, de não abrir os olhos e os ouvidos, de deliberadamente recusar viver no presente. Ao invés, Ludwig vive no seu próprio mundo que criara para se abstrair do passado nacional-socialista onde, de acordo com a perspectiva de Elinor, vive comodamente não questionando nada que o rodeia tal como, de resto, já havia feito durante os anos em que foi piloto:

Und wie kannst du, der sich nie mit politischen Dingen befaßt hat, ja der sie verabscheut und meidet, behaupten, es handelte sich um ein Hirngespinnst? Du hast dir nie eine Meinung erlaubt, Gott bewahre! Wer sich eine Meinung

erlaubt, der muß sie am Ende verteidigen. Und wer in der Wehrmacht war, blindlings Befehle befolgte und jetzt verbeamteter Lehrer im Staatsdienst ist, der hat keine Meinung, na klar. Deine Bequemlichkeit ist dir am wichtigsten, um keinen Preis willst du auf sie verzichten. (LT: 141)

Depois desta discussão, Luca não ficaria em casa dos Wieland, mas junto de Frangipane, o vizinho nobre que aceita ajudar o rapaz. Luca, porém, é denunciado e detido pela polícia (LT: 164). A partir deste momento, Frangipane aproxima-se de Elinor e promete que com os seus conhecimentos tentará ajudar o estudante. E o olhar enamorado do velho nobre não passa despercebido a Sebastian: “strahlend schaute er Mutter an. Ja, seliger Glanz war in seinen Augen” (LT: 205). Elinor também não fica indiferente ao apoio e dedicação do vizinho: “Ja Mutter mochte den kauzigen Nachbarn [...] Seine Verehrung und Zuneigung, ja, seine Liebe zur Mutter waren zu ehrlich, gingen zu tief, um sie nicht zu bestechen” (LT: 215).

Frangipane, com efeito, cumpriu a sua promessa e contratou um advogado para defender Luca, contudo, durante o processo judicial Elinor conhece alguém e termina o relacionamento com o nobre italiano. Durante este período Elinor transforma-se. Começa a trabalhar, parece estar de bem com a vida e Sebastian receia que o pai não consiga ver que já havia perdido a esposa: “Ich bezweifle, ob Vater von sich aus bemerkte, sein Feelein verloren zu haben. Er war verwirrt, versank tiefer und tiefer im Sumpf” (LT: 219).

Profundamente envolvida num novo caso amoroso, Elinor começa a negligenciar os filhos, deixa de jantar com a família preferindo ficar com o amante na cidade. Ludwig não reage e prossegue com a vida: “Vater stellte sie niemals zur Rede. Er wollte nichts von Mutters Verliebtheit und nichts von dem Menschen, mit dem sie zusammen war” (LT: 263). As crianças ficavam confusas com as ausências da mãe e com as suas constantes mudanças de humor:

Sie war ruhelos, fiebrig in sich versponnen, konnte ansteckend heiter sein und im Handumdrehen vollkommen verloren wirken, man wußte nie, was sie beherrschte. Sie verstelle sich ja, zwang sich krampfhaft, diesen Wirbel

aus Stimmungen vor uns zu verbergen, um so verwirrender war. ‚Du bist komisch‘, beschwerte sich meine Schwester, ‚willst du heute komisch sein oder normal?‘ (LT: 264)

Quando Ludwig Wieland, imerso em dívidas que não consegue pagar, decide regressar à Alemanha, Elinor sai de casa com o intuito de se juntar ao novo amante (Freddy Kasulke). Mas este rejeita-a e Elinor, depois de deambular durante três dias pelas ruas de Roma, regressa a casa. Como se de uma estranha se tratasse, os filhos não se aproximam dela: “wir wagten es nicht sie zu streicheln, wir waren zu entsetzt, und sie war uns zu fremd” (LT: 267).

Depois de passar oito semanas internada num hospital psiquiátrico amarrada a uma cama – imagem que teve um forte impacto sobre as crianças (LT: 268) – Elinor regressa a casa. A segunda parte do romance termina quando, alguns dias depois do internamento, numa noite de tempestade, Elinor sai de casa sem que ninguém se aperceba. Seria depois encontrada morta nas águas do rio Tibre, presumivelmente, em consequência de um acto suicida (LT: 271).

Depois da morte de Elinor, o romance retoma na terceira parte a vida do protagonista cerca de vinte e cinco anos mais tarde, num momento em que Sebastian não tem força anímica para prosseguir com o seu trabalho:

In diesem Monaten brachte ich nichts zustande. Meine Habilschrift kam nicht vom Fleck, einen versprochenen Zeitschriftenaufsatz stellte ich zu zwei Drittel fertig und ließ das Abgabedatum verstreichen, als mir meine These vollkommen abstrus vorkam, las mit Not Seminar- und Examensarbeiten, die mir mein Habilverater aufhalste, und brauchte mehr als zwei Tage, um ein bescheidenes Gutachten abzuliefern. Man merkte mir meine Zerstreutheit an, meine Lustlosigkeit, und ich mauserte mich zum beliebtesten Gegenstand des Institutsklatsches. (LT: 275)

É neste estado de letargia e existência estagnada que Sebastian, após a notícia da morte do pai, recorda os últimos anos de Ludwig Wieland: depois de regressar à Alemanha, em 1972, Ludwig inicia a construção da sua casa e, através de um anúncio, decide procurar uma nova esposa. São várias as

candidatas, mas Ludwig opta pela professora de música Margret Lehmann, por ser aquela que menos se aproximava da sensibilidade e fragilidade de Elinor. Apesar da robustez física e do carácter forte, Margret acabaria por sofrer com as atitudes de Ludwig, que a utilizou para esquecer o seu desespero (LT: 123). Este casamento não resistiu ao temperamento difícil de Ludwig Wieland que acabaria por sair de casa e viver numa auto-caravana, com a qual desaparecia durante semanas sem deixar rasto (LT: 19). Ludwig perdeu a vida ao comando de uma das suas paixões: na localidade de Taunus, na pista de aeronáutica que normalmente visitava na companhia de um antigo colega (o co-piloto a quem foi dada a alcunha de Ringelnatz-Alfred) Ludwig subiu para um Cessna, levantou voo e despenhou-se (LT: 46).

Confrontado com a morte do pai, a qual é ao contrário da irmã acredita ter sido voluntária, Sebastian assume: “Mein Widerwillen, ja mein Haß gegen Vater Ludwig Wieland waren erloschen. Als Abiturient und in meiner ersten Studentenzeit habe ich Vater verabscheut” (LT: 23).

Este ódio, para além de fundamentado na atitude de abandono emocional verificada ao longo dos anos, assenta também na forma como Ludwig transmitiu aos filhos a sua participação na guerra: “Ich entdeckte an Vater keinen Schmerz, wenn er von seinen Pilotenerlebnisse plauderte” (LT: 24).

Depois da morte do pai, os dois irmãos vão à auto-caravana e recolhem os pertences de Ludwig. Sebastian encontra um diário escrito pelo pai em Roma onde são narrados os acontecimentos dos três anos que passou em Reichenbach após a guerra (1ª parte, 6º cap.) e reúne alguns dos objectos antigos coleccionados por Ludwig. Na verdade, todos estes artefactos, a maioria de origem etrusca e romana, representam uma realidade paralela para a qual Ludwig Wieland sempre fugiu, na expectativa de escapar à outra realidade concreta: um passado nacional-socialista, um crime por negligência, a incapacidade de integrar estes factos e prosseguir com uma nova vida. Assim, a partida para Roma e a obsessiva colecção de objectos antigos assumem-se como a tentativa desesperada de fugir ao passado. E esta fuga, materializada pela busca incessante de mais e mais peças arqueológicas, conduziram à tragédia familiar.

A terceira parte do romance reconduz o protagonista a Roma, para o casamento de Konrad Menzing (antigo colega de escola e enteado de Freddy Kasulke). Em Roma Sebastian recorda o último encontro que tivera com Konrad, dois anos antes, num congresso em Friburgo. Recorda também o dia do funeral da mãe e o facto de ter lido os nomes de Konrad e da sua mãe numa das coroas de flores, facto que o intrigou durante vários anos: “Was mochte Konrad und Erika Menzing mit meiner Mutter verbunden haben? Ich sollte es in dieser Nacht erfahren” (LT: 281)

Por entre estas perplexidades, a memória de Stefan recua a 1993, ao dia em que Konrad deu a conhecer a sua história familiar: a mãe de Konrad, depois de um casamento falhado com um antigo juiz nazi, com quem casou apenas para poder estudar, e de uma relação destrutiva com um coleccionador de arte vienense, partira para Roma em 1961 onde conheceu o jornalista alemão Freddy Kasulke. Erika e Kasulke levaram uma vida de excessos, pautada pelo consumo de drogas e pela aceitação mútua de relacionamentos sexuais fora da sua união:

Im Alter vom neun oder zehn ertappte ich beide in einer Kabine der Motorjacht beim Kokainschnupfen. [...] und mich scherten sie sich einen Dreck! Ich bekam nichts zu essen, sie speisen ja außerhalb, und unser Eisschrank blieb meistens leer, Mutter vergass es schlicht einzukaufen. (LT: 292)

Freddy Kasulke é descrito como sendo um homem sem escrúpulos (LT: 286), que conhecera a amante [Elinor] no tribunal aquando do processo de libertação de Luca; considerava-a uma alma franzina que, tragicamente, cometa o erro de se casar com Ludwig:

Deine Mutter nannte er 'schmachtendes Seelchen', ja, er sei einem 'schmachtendes Seelchen' begegnet, das sich als Fuffzigerjahrebackfisch in seinen Lehrer verliebt habe, einen schwulstigen Rilke-Verehrer und Gambenspieler, der dem romantischen Kinderverstand als Inbegriff eines musischen Menschen erschienen sei. Und den habe sie tragischerweise geheiratet. (LT: 294)

Konrad descreve ainda como Kasulke lamentava o envolvimento com Elinor:

Oh ja, er bereue es, sich an ein 'schmachtendes Seelchen' verplempert zu haben, das besessen gewesen sei von der Idee, sich mit seiner Hilfe vom Ehemann zu befreien, der sich als harmloser Holzklotz von Lehrer ausbebe und im Krieg ein Verbrechen begangen habe. (LT: 295)

A memória de Sebastian regressa a 1995 e, agora em Roma, os dois colegas conversam de novo e Konrad revela que Kasulke, aquele que considera o seu pai afectivo, foi na verdade o co-piloto de Ludwig, Ringelnatz-Alfred. Konrad Menzing é igualmente o portador da revelação do crime do soldado Wieland: quando, em Outubro de 1943, os pilotos Alfred Kasulke/Ringelnatz-Alfred e Ludwig Wieland, estacionados numa pista italiana, foram surpreendidos por um barulho, Ludwig julgou tratar-se de um ataque de guerrilheiros inimigos e atirou de forma indiscriminada, matando um casal de jovens:

Regunglos blieb er liegen, bis Alfred auftauchte, der sich mit einer Taschenlampe ins Haus schwang. 'Habe ich sie erwischt?' wollte Vater wissen. 'Ja, du hast sie erwischt', sagte Alfred, der wieder zum Vorschein kam, und spuckte aus, 'ein Liebespaar hast du erwischt.' – 'Ein Liebespaar? Waren sie nicht bewaffnet?' stammelte Vater. 'Bewaffnet? Ach was!' kreischte Ringelnatz-Alfred und krallte sich in seine Schulter, 'zwei halbe Kinder, verstehst du, du Held? Du gottverdammter Idiot hast zwei Kinder erschossen, die sich in der Villa verkrochen hatten, um ein bißchen allein zu sein. Zwei harmlose Kinder!' schrie Alfred. (LT: 309).

Depois do confronto com o crime do pai, Sebastian procura a vizinha de infância Lili, com quem partilha os diversos episódios da sua vida:

Lilis Wiedersehensfreude legte sich rasch und machte einer Befangenheit Platz, die uns beide nicht loslassen sollte. Wir verfielen beharrlich ins Schweigen, wenn eine Geschichte zu Ende war, sei es die von Mutters

verzweifelter Liebe zu Alfred Kasulke oder Vaters Flugzeugabsturz im Taunus, dem blutjungen Liebespaar in der Villa bei Practica, das er erschossen hatte. (LT: 312)

Neste momento o leitor compreende que toda a narrativa diz respeito à enunciação das memórias de Stefan Wieland a Lili Sassolino, a figura a quem, no final, o protagonista revela compreender a dimensão da culpa sentida pelo pai: “Mein Vater hat sie [das erschossene Liebespaar] in sich vergraben, verstehst du, er hat diese Kinder in seinem Innern verscharrt” (LT: 312). A paixão do pai pela Antiguidade e as relações extraconjugais da mãe são agora percepcionadas pelo protagonista como a forma de fuga encontrada para escapar a um passado que minou aquela família e, em última análise, a desestruturou por completo.

E porque Sebastian acredita que “a sua vida começa apenas naquele instante” (LT: 314), no final do romance o protagonista coloca a hipótese de deixar Berlim e regressar definitivamente à cidade do rio Tibre.

2.2.2. “Fazer uma história da nossa vida”

Embora situados num espaço e num tempo distintos, os romances seleccionados do autor Jan Koneffke partilham alguns aspectos, sendo que a figura dos protagonistas será o mais evidente denominador comum. “Paul Schatz” e “Sebastian Wieland”, na perspectiva infantil²⁹ que assumem em variados passos

²⁹ As figuras de Sebastian Wieland e de Paul Schatz, assim como também a figura do Sobrinho (nos capítulos autónomos de PS), revelam sobretudo a capacidade que este autor possui para recriar o imaginário infantil e o seu nível de compreensão e de apropriação do real. Não nos esqueçamos, pois, que Jan Koneffke é também autor de literatura infanto-juvenil e que este público representa uma percentagem considerável no conjunto dos seus leitores: nos últimos quatro anos, Koneffke publicou três romances – *Eine Liebe am Tiber* (2004), *Abschiedsnovelle* (2006) e *Eine nie vergessene Geschichte* (2008) – assim como outras tantas narrativas para crianças, a saber, *Die Geisterstunde*, *Nick mit den steckenden Augen* (2004), *Die Schlittenfahrt* (2005) e *Die Sache mit Zwillie* (2008).

Esta vertente infantil e fantasista e a tendência para recriar personagens nos romances com características semelhantes às dos protagonistas dos seus textos infanto-juvenis, fez-nos questionar o autor sobre o papel da

de cada um dos romances, manifestam a mesma ingenuidade e curiosidade perante o mundo que os circunda mas que, todavia, não compreendem. Ambos perderam a mãe, figuras determinantes para a memória de cada um; ambos vivem uma tragédia familiar num cenário histórico difícil, ao qual são completamente alheios. Tal como já acontecera em *Paul Schatz im Uhrenkasten*, Sebastian Wieland, a criança que chega a Roma com apenas 11 anos, narra a sua perspectiva de um mundo que a sua percepção infantil não alcança, provocando no leitor sentimentos que levam ao (sor)riso e, em simultâneo, à apreensão.

A perspectiva infantil, adoptada em diversas passagens do romance, permite um registo mais ligeiro que, se por um lado traz uma riqueza acrescida ao texto, por outro, induz a uma reflexão mais ponderada por parte de um leitor que recepciona a narrativa através de uma consciência adulta: “Was interessant ist an diesem kindlichen Bewußtsein und den Übergängen in das erwachsene Bewußtsein ist die Verfremdungsmöglichkeit, also dass die Realität anders wahrgenommen wird als durch ein schon reflektiertes Bewußtsein, dass sich überraschende Verbindungen ergeben können” (Staudacher, 2004).

São variadas as passagens onde essa perspetivação infantil colide com a realidade dos adultos, da qual o protagonista não foi protegido ou devidamente esclarecido:

imaginação e do universo infantil na sua vida e na sua obra, ao que Koneffke respondeu: “Um Ihre autobiographische Frage zu beantworten, ob ich ein fantasievolles Kind war, es wird noch heute von meiner Familie, nicht nur von meinen Eltern, sondern auch von meinen Tanten erzählt, dass ich immer etwas unternommen habe als wir in Urlaub gefahren sind, dass ich mit sechs, sieben Jahre stundenlang Geschichten erzählt habe... Es waren die absurdesten Geschichten, aber in meinem Kindesverstand sind die ganz logisch erschienen. Ich schreibe deswegen für Kinder, weil ich mich dann teilweise an meine eigene Kindheit erinnert fühle. Ich habe in diesem Jahr, in den vergangenen Monaten einen Jugendroman beendet, der im nächsten Jahr erscheinen wird [*Die Sache mit Zwillie*]. [...] Und ich glaube, an diesem Buch, an diesem Jugendbuch, das ich geschrieben habe, habe ich mich an meine Jugend, an meine frühe Jugend erinnert. Also, an diesen Übergang von Kindheit in die Jugend, im Alter von zwölf Jahren sagen wir. Und das Buch handelt auch tatsächlich von der Zeit, in der ich in diesem Alter war, in den 60er, Anfang der 70er Jahre. Was mich besonders daran reizt für Kinder und Jugendlichen zu schreiben ist diese Fantasiewelt des Kindes und das heißt auch eine Möglichkeitswelt, in der das Leben noch offen ist.” (Ver entrevista, Viena 06.05.2007, Anexo 4)

Quando Sebastian escuta as conversas entre a mãe e Luca sobre a actualidade, sobre o amor e a família, diálogos contextualizados pelo período político e social em que são travados, o jovem protagonista interpreta as palavras do estudante revolucionário de acordo com a sua perspectiva infantil:

Normalerweise waren sie [Luca und Elinor] in diesen Wochen andauern am Streiten, zankten erbittert um Dinge, die ich nicht begriff, Vietnamkrieg, und Kapitalismus, Revolution und Privateigentum, und bis zur Feindlichkeit um Familie und Liebe. Familien, erhitzte sich Luca, seien nichts anders als winzige Festungen, kleinlich und mißtrauisch gegen alle anderen und nie solidarisch. Ja, Familien seien Krebszellen der Gesellschaft, die den Gemeinsinn zerfressen.

[...]

'Weißt du, was passiert wenn zwei Menschen sich heiraten? Man schmiedet sie an eine Kette. Ja, was sie miteinander verbindet und bis zum Tode verbinden soll, das ist eine rasselnde Kette, an der sie ein Lebtage zappeln und zerren.[...] In der Antike kettete man Gefangene mit Toten zusammen, und das ist das Schicksal der Ehe. Anfangs mag man den anderen lieben oder sich mindestens einreden, es zu tun. Bis zu dem Tag, an dem man sich nichts mehr vormachen kann und mit Grausen bemerkt, an einem Kadaver gefesselt zu sein, sich mit einem Leichnam zu paaren!' (LT: 109s.)

Lili, a filha de Sassolino com quem Sebastian partilha a descoberta da sexualidade, escuta o rapaz que reproduz as ideias de Luca, ancorando-as na sua visão infantil e ingénua, incapaz de ler o sentido figurado subjacente às palavras do estudante:

'Weißt du, was passiert, wenn zwei Menschen sich heiraten? Man schmiedet sie an eine Kette, an der sie zappeln und zerren bis zum Tod.' Lili zog eine Augenbraue hoch, was mich, zu Recht oder Unrecht, ermutigte. 'Und wenn sie sich nicht mehr lieben, haben sie einen Kadaver am Bein. Wie in der Antike, als man Gefangene an Tote gekettet hat', plauderte ich, 'sie paaren sich mit einer Leiche, verstehst du?' Lili zupelte

Flusen vom schwarzen Kleid und verbiß sich ein Kichern. Beschwingt vom Erfolg, den ich endlich erzielte, bemerkte ich eifrig: 'Ich werde nicht heiraten. Nie. Dauernd mit einem Toten zusammensein, puhh!' (LT: 116)

Noutra ocasião, e de idêntico modo alheio à turbulência da época, Sebastian acompanha Elinor quando esta se desloca ao prédio ocupado por um grupo de estudantes revolucionários. A mãe ordena que o filho fique à porta enquanto ela entra no edifício para conversar com Luca. Confuso, o rapaz lê a faixa exposta e fica assustado:

Vorwurfsvoll starrte ich hoch zum Haus mit seinen zerbrochenen Fensterscheiben, der beschmierten Fassade, von der Verputz platzte, und entzifferte ratlos das Spruchband im ersten Stock: 'Voglio essere un orfano!' warum wollten sie Waise sein, Luca und seine Freunde? Ich lehnte mich gegen das Weinen auf, das in meiner Kehle hochstieg, und versteckte mich zwischen zwei Abfalltonnen. Um nicht zu heulen, kratzte ich Erde vom Boden, bis meine Finger schmerzten, und rieb sie mir ins Gesicht. (LT: 112)

Sebastian não desconhece apenas o contexto específico da época, com o qual é violentamente confrontado sem uma explicação ou sem apoio emocional. O protagonista não tem igualmente noção do passado do pai, figura que julga ter sido em tempos um heróico soldado. No primeiro dia de aulas, quando lhe é pedido que se apresente à turma, o rapaz acrescenta com orgulho ser filho do libertador de Mussolini, desconhecendo a carga negativa que subjaz a essa afirmação, revelando, dessa forma, que a questão da guerra nunca fora discutida em família:

Es war am ersten Schultag passiert, als mich der Lehrer ermuntert hatte, zur Tafel zu kommen und mich vorzustellen. Verlegen rutschte ich aus meiner Bank. 'Ich heiße Sebastian Wieland' stotterte ich [...] 'Und dein Vater ist Lehrer an unserer Schule' sprang er mir bei, als ich wieder in Schweigen verfiel. Ich bejahte: 'In Englisch und Deutsch' [...] 'Und außerdem', setzte ich an und faßte Mut, als der Lehrer mir aufmerksam

zunickte, 'und außerdem war er Pilot im Krieg und hat Mussolini befreit!'
(LT: 42s.)

Esta consciência infantil do Eu-narrador é marcada por um elemento fundamental, não perceptível que viria a determinar a sua constituição identitária e a sua relação com o mundo em adulto – o silêncio: “Im Hintergrund wirkt fast unbemerkt das Schweigen der Eltern über die Kriegsvorgänge” (Wolf, 2004).

Na verdade, são vários os espaços brancos, as lacunas ou “silêncios” que atravessam o texto: como resultado de um profundo sentimento de culpa e de um processo inconsciente de recalque do trauma, Ludwig Wiesel procurou o silêncio através da sua colecção de objectos antigos. Devido ao silêncio do marido, Elinor refugiou-se também no silêncio através dos vários relacionamentos amorosos, sempre na ânsia de reencontrar o amor que, quando conheceu Ludwig, julgou ser eterno. Esta imagem de um espaço vazio é ainda transposta para a narrativa, na medida em que a real causa da morte dos pais nunca é claramente revelada, presumindo-se apenas que ambas foram actos suicidas. Também o crime do pai, causador de toda a tragédia familiar, acompanha toda a narração como um hiato que apenas no final é preenchido. No fundo, a vida de Sebastian assentou numa linguagem do silêncio, no desconhecimento de um facto que a marcou profundamente, vislumbrando-se uma reestruturação identitária apenas após o reencontro com Konrad Menzig, figura a quem cabe a função de esclarecer o Eu-narrador e preencher esse espaço vazio.

Sebastian, prisioneiro de uma responsabilidade que atribuiu a si próprio ao longo dos anos, só consegue libertar-se do enredo familiar após a morte do pai (Ascher, 2004). O final da vida de Ludwig Wiesel coincide, assim, com o recomeço da vida do protagonista que, depois de compreender as causas do caminho atribulado que percorreu enquanto criança, se reconcilia consigo próprio. Podemos, então, considerar que o confronto com a história dos pais e a revelação do mistério, que durante mais de vinte anos ensombrou a sua vida, teve um efeito terapêutico sobre o protagonista, na medida em que possibilitou um sentimento de libertação, concretizado sob três formas: para o amor, para a memória viva e

para a escrita (Staudacher, 2004). Ao considerar, no final do romance, que “ich glaube mein Leben beginnt erst jetzt” (LT: 314), abre essa possibilidade de libertação, provavelmente junto de Lili, com quem partilhou este processo de domínio do passado e o apaziguar de uma existência abalada pela repressão de sentimentos e emoções não resolvidas.

Em suma, o processo reconciliatório do Eu-narrador com a vida terá sido alcançado através da narrativa que, assente nos mecanismos da memória, possibilitou o recuar no tempo, percorrer de novo os anos de infância e rever os progenitores no momento em que falharam como pais. Jürgen Jacobs, no artigo “Die Rätsel der Vergangenheit”, descreve este gesto de revisão biográfica como sendo um processo de busca de um passado perdido e incompreendido (Jacobs, 2004), processo que, ao materializar-se no texto, fomentou uma verdade narrativa que possibilitou uma reconciliação entre o Eu-narrador Sebastian Wieland e uma vida, na qual os pais, nas suas próprias pretensões, esperanças e expectativas, falharam (Plöschberger, 2004).

A busca identitária do protagonista foi, assim, encetada a partir da verbalização da própria experiência ou tal como defendeu Paul Schatz, seguindo o princípio de que devemos “fazer uma história da nossa vida para mantermos a racionalidade” (cf. *supra*, p. 274). cremos que, na sua essência, o romance *Eine Liebe am Tiber* poderá ser interpretado como o seguimento deste conselho vindo já do romance anterior, na medida em que recuperar da memória o próprio trajecto biográfico e a morte dos pais, terá proporcionado uma redefinição do Eu que permitiu ao protagonista enfrentar as suas fragilidades, compreender os progenitores, perdóá-los e, por fim, retomar a sua vida.

2.2.3. O ano de 1968 como pilar identitário

O percurso de vida e a história de Sebastian Wieland, de acordo com o autor Jan Koneffke – e ao contrário do que é apontado em inúmeras recensões – não pretendem ilustrar um ajuste de contas com a geração dos pais, nem depreciar a atitude da sociedade alemã no pós-guerra ou durante a década de sessenta. Nenhuma das figuras que “lesou” o protagonista no seu crescimento psíquico e emocional é alvo de verdadeira crítica. O autor evita esta abordagem mais comum, preferindo focalizar a narrativa na figura de um indivíduo cuja identidade e capacidade de relacionamento com outros é influenciada por contextos específicos. *Eine Liebe am Tiber* pretende, assim, reforçar a ideia de que um indivíduo e as suas características não devem ser analisados e avaliados isoladamente, desgarrados de um contexto ou realidade histórica. De acordo com a sua percepção do gesto literário, o autor procurou descrever, antes de tudo, acontecimentos e situações culturais relevantes que marcaram toda uma geração de indivíduos, influenciando a sua configuração identitária:

Es geht mir sehr stark darum, dass eine individuelle Geschichte, z.B. die des Sebastian Wieland, des Ich-Erzählers, nie losgelöst werden kann von der historischen Geschichte und auch nicht von der Vorgängergeschichte, und dass das eine mit dem anderen verwoben ist, dass die Eltern nicht einfach nur als Eltern wahrgenommen werden wie in der Gegenwart des Kindes, sondern ja ebenfalls ihre Geschichte mitbringen, und so ein Horizont erkennbar wird, der eben nicht nur ein individualgeschichtlicher, sondern eben ein historischer Horizont ist, und ich glaube, dafür ist die Literatur eigentlich da, dass sie Tiefen auslotet. (*apud* Staudacher, 2004)

O ano de 1968, enquanto momento histórico propulsor de mudanças profundas, ocupa um lugar central na escrita deste autor. Depois de em *Paul Schatz* ter desenvolvido a figura do sobrinho, um adolescente que se deixa

envolver pela efervescência dos tempos, em *Eine Liebe am Tiber* o mesmo momento histórico é retomado e desta feita com maior profundidade. O movimento estudantil surge, assim, como o acontecimento que revela a esta geração os eventos históricos e políticos que marcaram o passado recente do país. O autor reconhece que o ambiente contestatário gerado pelos estudantes, que trouxe à superfície o passado nacional-socialista alemão, se tornou num acontecimento que, por um lado, viria a ser responsável por mudanças profundas na sociedade alemã e, por outro lado, um evento que o viria a marcar e, consequentemente, a tornar num dos pilares da sua própria identidade:

In meinen beiden Romanen komme ich auf ein bestimmtes Jahr zu sprechen, das Jahr 1968. In diesem Jahr steigt der Ich-Erzähler ins Geschehen ein, der namenlose Neffe in "Paul Schatz", der junge Sebastian in "Eine Liebe am Tiber". Dieses Jahr steht in meiner Lebensgeschichte für die erste Berührung mit historischer und politischer Geschichte, ausgelöst durch die Studentenbewegung, die die gesamte west-deutsche Gesellschaft veränderte. Obwohl noch ein Kind haben mich die damaligen Umbrüche in Verhalten, Denken, Vorstellungen tief geprägt. Ich schreibe gewissermaßen immer meine eigene Geschichte, wenn ich Figuren erfinde, die dann in der historischen Geschichte zurückgehen, um ihre Wurzeln zu suchen, sei es in der Lebensgeschichte des "Paul Schatz", sei es in der Vater- und Muttergeschichte in der "Liebe am Tiber". Insofern habe ich meine eigene Geschichte bereits geschrieben, wie verfremdet auch immer. Und das historische Datum, das alles in Bewegung setzt, ist und bleibt: 1968.³⁰

³⁰ Entrevista concedida via correio electrónico a 13.03.2007. (Ver Anexo 5)

No texto *Eine Sache mit Zwillie*, publicado no Verão de 2008, a acção é situada nesta mesma época (cf. *supra*, p. 360, nota 29) e no recentemente publicado romance autobiográfico *Eine nie vergessene Geschichte*, Koneffke parte novamente deste ano emblemático para dar início à narração da família Kannmacher. Numa entrevista concedida em 2007, Koneffke descreveu este texto da seguinte forma: "[Diese Geschichte] beginnt in Hinterpommern an der Ostsee (im heutigen Polen) und wird zu einer europäischen Geschichte, die maßgeblich im Rumänien der Zwischenkriegszeit spielen wird, eine halb realistische, halb magische Geschichte von verbotener Liebe, Fremdheitserfahrungen und der Sehnsucht nach einer anderen Zeit. Übrigens wird sie mit dem Unfall der Großeltern des Erzählers beginnen: Im August 1968." (Anexo 5)

Ao enfronhar-se num momento histórico considerado fundamental e determinante na busca de si próprio, Koneffke monta em *Eine Liebe am Tiber* uma história de recalcamientos, vivida em tempos de revolução e de mudanças radicais. No final, aponta para uma possibilidade de reequilíbrio, abrindo caminho para que a geração do protagonista – a sua – concretize aquilo que não foi possível à geração anterior, isto é, dominar o passado nazi:

In *Eine Lieber am Tiber* geht es [...] um eine Geschichte der Verdrängung, und wie sich diese Verdrängung rächt. In der *Liebe am Tiber* [...] haben mich vor allem die Umbrüche interessiert: Die historischen Umrüche (Nachkriegszeit und 68) aber auch die Umbrüche, die ein Landes- und Kulturwechsel mit sich bringt. Die Eltern Wieland kommen eigentlich gar nicht in Rom an: Der Vater kann seine Vorurteile nicht abstreifen und vergräbt sich in einer toten Zeit, der Antike; die Mutter wird zwar affiziert von der neuen Umgebung, der Studentenrevolte, etc., aber letztlich läßt sie sich auf keine ernsthafte Liebesgeschichte mit Luca oder Frangipane ein, und bleibt am Ende in den Fängen eines deutschen Manipulateurs hängen. Erst die darauffolgende Generation könnte vielleicht die deutsche Vergangenheit abstreifen: In einer Liebesgeschichte zwischen Sebastian und Lili.³¹

Embora o final romance sugira uma possibilidade de resolução e de integração do passado, essa superação foi apenas conseguida numa esfera individual (pelo protagonista) e não tanto a um nível mais abrangente, passível de englobar a sociedade alemã de forma generalizada. Quando questionado se sua geração terá condições para concluir o já longo processo da *Vergangenheitsbewältigung*, Koneffke rejeita essa possibilidade e sublinha a importância de uma função pedagógica que deverá subjazer ao discurso em torno da Guerra e do Holocausto – será importante manter uma perspetivação

³¹ Entrevista concedida via correio electrónico a 29.01.2005. (Ver Anexo 7)

consciente relativamente a esse passado, o qual deverá ser preservado e relembrado como exemplo paradigmático de uma sociedade que, embora culturalmente desenvolvida, se permitiu retroceder à barbárie:

Meine Generation ist dazu [die Vergangenheit abzustreifen] nicht in der Lage, und das ist auch besser so. Das Bewußtsein der Vergangenheit scheint mir geradezu eine Voraussetzung für eine zivilisatorische Reife zu sein, die sich darüber im Klaren ist, wie schnell eine kulturell hochentwickelte Gesellschaft in die Barbarei zurückfallen kann. Gegen den Nationalismus haben wir Antikörper entwickelt, gegen die autoritäre Gesellschaft, die Deutschland nicht nur bis 1945, sondern bis 1968 prägte, ebenfalls. Unter Vergangenheitsbewältigung verstehe ich nicht die bewußtlose Befreiung von der Vergangenheit, sondern ihre bewußte Durcharbeitung. Auch das kann innerlich freier machen, aber auf eine Weise, in der das Vergangene als Erinnerung bewahrt bleibt.³²

Jan Koneffke é oriundo de uma família na qual, provavelmente pelo posicionamento político e pela atitude interventiva nas manifestações estudantis da década de sessenta, o passado nazi nunca foi ocultado³³. Poderíamos afirmar que o autor será representante de um grupo atípico de alemães desta geração na medida em que, ao contrário da maioria dos seus pares, não se debateu com a imagem da parede de silêncio, metáfora para a recorrente tentativa de voltar costas ao acontecido e escamotear o passado.

Esse passado, ancorado no ano de 1968, momento em que como sujeito individual começou a tomar consciência do mundo e dos acontecimentos históricos que definiam o presente, ocupa um lugar central nas obras seleccionadas de Jan Koneffke. O autor considera que este é um passado que, na verdade, continua a fazer parte do presente dos alemães e a definir variadas opções, nomeadamente no âmbito da política: quando em vários países europeus se tem verificado que partidos políticos de extrema-direita obtêm resultados cada

³² Entrevista concedida via correio electrónico a 13.03.2007. (Ver Anexo 5)

³³ Cf. *supra*, Parte II, p. 207, nota 30.

vez mais expressivos (Lega Nord em Itália, Le Pen na França ou Haider na Áustria), na Alemanha, devido ao peso do passado, nenhum partido com essas características chega ao Parlamento³⁴. Em suma, o passado nacional-socialista da Alemanha, que o jovem Koneffke descobriu na década de sessenta, tem sido alvo da sua reflexão e motivo do processo de auto-conhecimento que desenvolve através da escrita – gesto revelador da importância que este acontecimento representa, não só para si próprio a um nível individual, mas também, e de forma mais genérica, para a geração de indivíduos da qual faz parte.

Excursão

A década de sessenta – um outro olhar: *Familienleben* de Viola Roggenkamp.

No mesmo ano em que Jan Koneffke publicou o romance em estudo (2004), a conhecida feminista alemã Viola Roggenkamp³⁵ editou o seu primeiro romance, *Familienleben*³⁶.

Situados na mesma década, ambos os textos recorrem à perspectiva infanto-juvenil de dois indivíduos pertencentes à geração pós-Shoah: Sebastian dá início à narração no ano de 1968, Fania, a Eu-narradora de *Familienleben*, é

³⁴ Cf. Entrevista a Jan Koneffke, 13.03.2007. (Ver Anexo 5)

³⁵ Filha de pai alemão e mãe judia, Viola Roggenkamp nasceu em Hamburgo, no ano de 1948. Estudou Psicologia, Filosofia e Música e viveu durante largos anos no estrangeiro, nomeadamente em diversos países asiáticos e em Israel. Vive actualmente em Hamburgo. Trabalhou até 2001 como escritora e jornalista no semanário *Die Zeit* e, até 2004, no jornal *Tageszeitung*. Escreve também artigos para a rádio e para a *Jüdische Gemeinde Wochenzeitung*. No que diz respeito à publicação de artigos de índole feminista, Roggenkamp ocupa um lugar de destaque no panorama alemão. Por motivos inerentes à própria biografia, a autora debruça-se ainda sobre as relações judaico-germânicas. *Von mir soll sie das haben? Sieben Porträts von Müttern lesbischer Töchter* (1996), *Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer in Deutschland sprechen von ihrer Mutter* (2002), *Frau ohne Kind. Gespräche und Geschichten - eine Tafelrunde* (2004), *Familienleben* (2004), *Erika Mann. Eine jüdische Tochter* (2005) e *Mein Bild von ihm. Lesbische Frauen erzählen von ihren Vätern* (2007) são os títulos publicados enquanto escritora independente.

³⁶ À excepção de algumas recensões críticas publicadas na imprensa alemã, não foram encontradas quaisquer análises mais detalhadas, nomeadamente estudos académicos, que se propusessem examinar este romance.

uma rapariga de treze anos que, em 1967, anseia por se tornar adulta. A figura materna ocupa um lugar central no universo de ambas as personagens. Porém, um facto relevante diferencia a vida e percurso destes dois jovens: Sebastian é filho de um antigo soldado, Fania é filha de uma mãe judia que sobreviveu à perseguição nazi.

Interessante na leitura comparada e confronto destes romances será a difícil noção de “vítima” que subjaz ao discurso em torno da segunda geração de indivíduos. Contrariando o enunciado pela figura de “Lew Feiniger” no romance *Ohnehin* (Ohn: 117;119) e o defendido pelo próprio Doron Rabinovici (cf. *supra*, p. 332) – a personagem e o seu autor que, assertivamente, recusam a atribuição do papel de vítima aos filhos de criminosos – *Eine Liebe am Tiber* e *Familienleben* relativizam e, se quisermos até, subvertem este posicionamento crítico.

Familienleben é um romance autobiográfico denso, narrado pausadamente e assente em descrições minuciosas, quase exaustivas, de alguns acontecimentos do quotidiano da família Schiefer, na cidade de Hamburgo, no ano de 1967. O romance possui onze capítulos numerados e é narrado na primeira pessoa. A perspectiva é de Fania Schiefer, adolescente que anseia pela sua primeira menstruação e, assim, poder pertencer ao mundo dos adultos do qual já faz parte Vera, a irmã de dezassete anos.

Fania e Vera são filhas do alemão Paul e da judia Alma, cujo amor e casamento se tornaram num mito familiar (Piccone, 2005): depois de denunciados pelo crime de *Rassenschande*, Paul contraria toda a família e decide lutar pela mulher que ama. Seria depois levado pela Gestapo e preso durante vários meses. Nunca desiste e, por fim, consegue salvar a mulher e a sogra Hedwig Glitzer. Paul, homem sensível e devoto à família, é um vendedor de óculos não muito bem sucedido que parte à segunda-feira e só regressa no final da semana, momento descrito como o “Happy-End der Woche” (Fam: 108). O núcleo da narrativa é, portanto, dominado por mulheres, principalmente por Alma, uma mulher de carácter forte e determinado mas que, contudo, vive aterrorizada pelo medo de perder as filhas:

Meine Mutter ist ein Straßenkind gewesen, das weiß ich und vergesse es immer wieder. Und Vera und ich, wir sitzen im Garten fest. Mein Gott, ich will auch auf der Straße spielen. [...] wir müssen in diesem Garten hocken und dürfen nicht raus, sonst bringen sich unsere Eltern um. (Fam: 50)

Para além de não poderem brincar na rua, apenas no jardim e sob o olhar da progenitora, as irmãs não podem igualmente passear no quarteirão onde habitam, visitar a cidade ou ir ao cinema tal como todas as raparigas da mesma idade. Na verdade, as raparigas estão confinadas aos limites da própria casa: “die rückwärtige Mauer vom Hintergarten ist hoch, sie ist unser Weltende” (Fam: 83). Fania e Vera são ainda confrontadas com a angústia e pânico da mãe sempre que toca a campainha ou o telefone (Fam: 79) e com um medo de tal forma obsessivo que proíbe as filhas de regressarem a casa depois da escola na companhia de quaisquer outras pessoas, mesmo familiares:

Nie mit anderen mitgehen, auch nicht mit eurer Tante Mimi. Wenn Tante Mimi vor der Schule steht und sagt, daß sie euch abholen will, um mit euch ein Eis essen zu gehen oder um euch nach Hause zu bringen, dann sagt ihr, nein, wir warten hier auf Mami, Mami holt uns ab, und selbst wenn Tante Mimi sagt, sie hätte das mit Mami abgesprochen, geht ihr nicht mit, denn so etwas würde ich nie machen, ohne es vorher euch gesagt zu haben, daß euch heute ausnahmsweise Tante Mimi anholt, habt ihr das verstanden, das müßt ihr mir versprechen, ich werde sonst wahnsinnig vor Angst.³⁷ (Fam: 66)

Alma Schiefer é uma mulher que embora assuma a sua condição de judia, recusa aprender a falar hebraico e rejeita os postulados da religião judaica. “Daß

³⁷ Esta figura de uma mãe zelosa mas obcecada pelo bem-estar das filhas, é já veiculada no livro *Meine Mamme*, no ensaio introdutório “Tu mir eine Liebe”, no qual a autora defende que esta não é uma imagem estereotipada da mãe sobrevivente, mas sim, a realidade: “Tu mir eine Liebe – und iss noch etwas, sei vorsichtig, ruf mich an, wenn du wieder zu Hause bist, egal wie spät ist es, nein, ruf mich nicht an, ich erschreck mich sonst zu Tode, oder, ruf mich lieber doch an, erschrickst du mich eben zu Tode” (Roggenkamp, 2005: 10s.).

ihre Tochter Alma vom Judentum wenig weiß und wenig wissen will, ist meiner Großmutter ein Schmerz" (Fam: 55); caberá, por isso, à avó Hedwig o papel de transmitir às netas os traços culturais do seu povo. Hedwig mora na mesma casa, juntamente com a filha, o genro e as netas. Uma vez por mês convida um grupo de amigas e antigas companheiras no campo de Theresienstadt e, juntas, procedem a um balanço entre a memória dolorosa do passado e a vida presente. Fania assiste sempre a este encontro do *Theresienstädter Kränzchen*, momentos que propiciam diversas situações onde o *jüdische Witz* é uma constante. Será também junto destas mulheres, a quem a adolescente chama "tias", que Fania apreende muito da história e cultura judaicas.

Alma voltou costas às suas raízes a partir do momento em que quis emigrar para Israel com o marido, intento que lhe foi negado por estar casada com um alemão. Neste momento Alma abandonou em fúria a *Jüdische Gemeinde*, organização responsável pela organização dos processos de emigração:

'Er habe im Gefängnis gesessen, ihretwegen, er hätte es gar nicht müssen, gefoltert und gequält von der Gestapo, monatenlang in Isolationshaft, vor Gericht gestellt, gedemütigt [...] Du bist bei uns geblieben, du hast uns gerettet, und darum bin ich ausgetreten aus der Jüdischen Gemeinde. Ihr seid ja nicht besser als die Nazis[...]'. (Fam: 187)

Controladora por natureza, Alma, na verdade, vive em pânico, sempre ensombrada pelo medo de sofrer de novo as provações a que foi sujeita no passado. É dependente do amor das filhas, a quem exige ser chamada "mãezinha" por ser diferente, logo especial:

Wir sagen Mami zu unserer Mutter, meine Schwester und ich. In meiner Klasse sagt kein Mädchen zu ihrer Mutter Mami [...] Sie sagen Mutti oder Mutter oder Mama. Wir machen uns regelmäßig lächerlich, sobald Mami sagen und jemand von draußen es hört, und natürlich sagen wir Papi, weil mir Mami sagen. Würden wir Mutti oder Mutter sagen, wäre meine Mutter gekränkt, sie hätte das Gefühl, daß wir sie nicht mehr lieben, nicht mehr mit der bedingungslosen Hingabe von einst, als wir ihr Baby waren. (Fam: 70)

Vera e Fania vivem num casulo de amor, de cuidados, de medo da separação e receios de perda (Becker, 2004); isoladas do mundo, a sua existência é a consequência da experiência traumática a que a família foi sujeita durante os anos de ditadura nazi. Esta experiência, porém, nunca foi ocultada às filhas: “Vera und ich sind Abhängige, abhängig von dieser Geschichte” (Fam: 163) e o comportamento obsessivo e obstinado da mãe é aceite por Fania, que prefere assumir uma identidade judaica em detrimento de uma identidade alemã, embora esta também seja um elemento constitutivo de si própria enquanto pessoa:

Hätte meine Mutter einen Juden geheiratet, wäre es für uns leichter, für Vera und mich. So haben wir eine halbe Trennung in uns, eine halbe Trennung zu ihm, eine halbe Trennung zu ihr, müßte ich wählen, würde ich immer ihre Seite wählen, jüdisch zu sein ist besser, als nicht jüdisch zu sein, besonders wenn man deutsch ist, und das sind wir außerdem. Vera und ich bestehen aus drei Teilen, so kompliziert sind wir, jüdisch, nicht jüdisch und deutsch³⁸. (Fam: 186)

A outra filha, contudo, sufoca com o isolamento da família, com todas as limitações, com o controlo apertado e receios infundados impostos pela mãe. Acredita que a única possibilidade de libertação só virá depois da morte desta primeira geração de vítimas do Holocausto:

‘Wenn sie bloß erst alle tot sind. Das habe ich selbst schon gedacht. Wenn sie tot sind, müssen sie keine Angst mehr um uns haben, und wir können gehen. Wenn sie tot sind, bin ich frei. Es gibt keine andere Möglichkeit.’ (Fam: 96)

³⁸ Mais uma vez se constata a complexa configuração identitária das gerações pós-Shoah que, por motivos relacionados com a (difícil) convivência entre dois mundos que se opõem – o judaico e o não-judaico –, buscam a auto-definição a partir de uma multiplicidade de aspectos. O peso da história e da memória, que determinam padrões comportamentais dentro do seio familiar e influenciam a acção na esfera social, contribuem, assim, para a constituição de identidades fragmentadas, múltiplas ou, inclusivamente, contraditórias.

Através destas duas figuras, *Familienleben* intenta sobretudo retratar as dificuldades da segunda geração de indivíduos no contexto específico da Alemanha do pós-guerra, numa sociedade onde ainda persistem preconceitos anti-semitas. Embora alvo de troça por parte de colegas na escola, Fania procura construir a sua identidade com base em princípios judaicos o que, tendo em conta o facto de ser também alemã, propicia dilemas interiores e sentimentos de desequilíbrio. A complexidade de uma existência pautada pela multiplicidade de factores de identificação (judeu, não-judeu e alemão), é descrita pela autora do romance num passo de uma entrevista que passamos a transcrever:

Das Leben der 13-jährigen Fania Schiefer und ihrer Schwester ist ganz auf den Mikrokosmos einer verfallenden Villa im vornehmen Stadtteil Harvestehude konzentriert. Die Mutter schient sie aus Liebe wegschließen und vor der Außenwelt bewahren zu wollen. Fania sucht ihre Identität zwischen Jüdisch-, Nicht-Jüdische- und Deutschsein. Wofür davon ist Platz in dem engen Kokon?

Jüdisch zu sein und deutsch, das kann es nach der Shoah eigentlich gar nicht geben: So war nach 1945 bis weit in die 90er Jahre hinein das Lebensgefühl in jüdisch-deutschen Familien. Es dennoch zu sein, jüdisch und auch deutsch, [fasst] diesen Zwiespalt, diese Zerrissenheit als ihren eigenen Ort anzuerkennen, sowohl im Gegenüber zu den Deutschen als auch und gerade im Gegenüber zu nichtdeutschen Juden: Darum geht es im Leben jüdisch-deutscher Nachgeborener, und darum geht es im Roman für die beiden Schwestern Fania und Vera Schiefer als Töchter einer jüdischen Mutter und eines nichtjüdischen, also gojischen Vaters.

(Flor, 2004)

Familienleben apresenta um retrato familiar narrado com pormenor e sensibilidade sem que, na verdade, algo de espectacular aconteça. Uma ideia de acção num sentido mais convencional não se aplica a este romance que procura, sobretudo, descrever o quotidiano de uma família alemã e judaica na cidade de Hamburgo durante a década de sessenta. Embora este dia-a-dia não tenha nada

de extraordinário, o leitor aprende muito acerca desta família, na qual o presente e o passado parecem estar irremediavelmente entrelaçados.

Temporalmente situado no ano de 1967, o romance tem como contexto histórico concreto a visita do Xá da Pérsia e da sua mulher Farah Diba, cujo estilo e gosto estético fascinam as raparigas (Fam: 216); a revolta estudantil, trazida pela rádio que emite os discursos de Rudi Dutschke e promove discussões familiares em torno da luta estudantil, que critica antigos nazis e alerta para acontecimentos como a guerra no Vietname ou o lançamento da bomba atómica, havendo ainda lugar para a crítica aos americanos, a quem Vera ironicamente chama “Amis, os nossos salvadores” (Fam: 254s.); a guerra dos Seis Dias em Israel, cuja vitória enaltece o espírito judaico da família (Fam: 319); o assassinato do estudante Benno Ohnesorg, a 2 de Junho, pelas forças policiais que contrariavam uma manifestação de protesto contra o Xá da Pérsia em Berlim (Fam: 326) e a situação da República Democrática Alemã, isolada da restante Alemanha pela política e por um muro:

Wenn sie [Cousine Rosa] rübergeht, werden wir sie niemals sehen. Wir können sie nicht besuchen und sie uns nicht. Sie wird hinter einer Mauer leben, in einem großen Gefängnis mit Wachtürmen. (Fam: 364)

Para além de todos estes aspectos históricos e sociais, o romance de Viola Roggenkamp espelha ainda alguns aspectos da comunidade judaica na República Federal dos anos sessenta, por um lado, martirizada pelos traumas da guerra, não obstante as já institucionalizadas indemnizações da *Wiedergutmachung* e os mais de vinte anos entretanto passados; por outro lado, uma comunidade cada vez mais numerosa devido à crescente chegada de judeus russos e polacos, acolhidos nas diferentes *Jüdische Gemeinden* do país (Fam: 236s.). Os judeus, particularmente os judeus residentes na República Democrática Alemã, são ainda alvo de crítica de Alma Schiefer pelo facto de não chamarem a atenção para a sua história de perseguição:

Vergast wurden nur Kommunisten und Polen, so denken sie dort drüben, und Nazis gibt es hier nur im Westdeutschland, und die Juden in der DDR schweigen dazu, das kann ich nicht begreifen, drüber wollen sie keine Juden sein und machen genau das, was seit Generationen typisch jüdisch ist, nicht auffallen. (Fam: 356)

Uma vez apresentado o romance de Viola Roggenkamp, iremos de seguida comparar os papéis e funções desempenhados pelas figuras dos progenitores dos dois romances em estudo, confrontar as experiências de vida de cada um dos protagonistas enquanto representantes da geração pós-Shoah e tecer algumas considerações acerca da importância das relações intra-familiares na constituição e consolidação identitária individual.

No que concerne às figuras paternas, em ambos os romances a figura do pai, não obstante o papel determinante que lhe é reservado, está mais ausente: Ludwig Wieland isola-se na cave junto aos seus objectos antigos, Paul Schiefer está ausente durante toda a semana. Contudo Paul é um homem afectuoso, preocupado com a mulher e com as filhas, capaz de gestos afectuosos como, por exemplo, levantar-se à meia-noite para comprar chocolates à filha mais nova (Fam: 270s.). Ludwig assume uma atitude oposta: esconde-se da família, não interage com os filhos, refugia-se na sua colecção arqueológica e não evidencia quaisquer manifestações de afectuosidade.

A figura da mãe, em oposição à do pai, ocupa um lugar central em ambos os romances. Recordando o que foi já referido anteriormente, é normalmente à mãe que cabe assumir a função de objecto amado ao qual a criança muito cedo se apega, sendo que esse objecto desempenha um papel de extrema importância na manutenção da estabilidade emocional durante a vida adulta do indivíduo. Tal como tem sido demonstrado em diversos estudos, quando a criança se sente insegura desenvolve uma “ligação ansiosa” com a mãe que, frequentemente, conduz à formação de um modelo de parentalidade desequilibrado (cf. *supra*, parte I, 2, p. 86).

Elinor Wieland e Alma Schiefer, cujas vidas foram abaladas pela guerra – a primeira perdeu a mãe num ataque aéreo e é filha e esposa de antigos soldados

nazis, a segunda é sobrevivente e filha de uma sobrevivente dos campos de concentração –, desempenham a maternidade de forma diferenciada:

Alma é atenta, protectora, ansiosa, quer estar sempre presente, não esconde a história familiar e manifesta constantemente o seu afecto – “Meine Eltern füttern uns mit Küssen” (Fam: 107), observa a filha mais nova.

Elinor, por seu turno, é uma mãe ausente, permite que o filho esteja presente nos seus encontros amorosos, leva-o a assistir a situações emocionalmente violentas (como o episódio em que visita Luca no prédio ocupado LT: 112), abandona os filhos em detrimento de um amante que depois a rejeita, não dá pela ausência do filho sempre que ele se esconde durante longos períodos de tempo na cave com Lili (LT: 173), em suma, imersa na sua fuga individual ao passado, Elinor negligenciou completamente os filhos.

Ao contrário de Fania Schiefer, Sebastian Wieland assistiu à desagregação do seu núcleo familiar, tão importante na formação do indivíduo nas suas vertentes individual e social. A moldura familiar da família Wieland foi quebrada a partir do momento em que o pai decidiu actuar de forma autista relativamente ao passado, tratando a sua participação na guerra como um tabu e envolvendo-se em silêncio. A família, enquanto sistema responsável pelo processo de socialização e transmissão de valores aos indivíduos mais jovens, foi fortemente afectada na sua “função de escudo protector” (cf. *supra*, parte I, 2, p. 76). Esta função não foi concretizada na medida em que algumas das competências dos pais, neste caso particular, a resposta às necessidades emocionais e psicológicas dos filhos, não foram atendidas.

Fania Schiefer sempre conheceu a sua história familiar, parte integrante de si própria enquanto ser individual e social, e razão que justifica o comportamento proteccionista dos pais. Embora o isolamento do mundo e as inúmeras limitações possam sufocar as duas irmãs que, tal como é inerente ao ser humano, anseiam por descobrir o mundo, existe um motivo devidamente apresentado que justifica a atitude de Alma Schiefer. Estas filhas são reprimidas através de amor e sobrecarregadas pelas enormes expectativas dos pais, mas a afectuosidade nunca lhes é negada e o seu acompanhamento nunca é negligenciado.

Sebastian Wieland, por seu turno, cresceu cercado por uma parede de silêncio, confrontou-se com a ausência de laços afectivos e foi sujeito a um conjunto de situações que concorrem para o desequilíbrio humano. O abandono dos pais e a insanidade e suicídio da mãe, por exemplo, são circunstâncias passíveis de conduzir a um bloqueio emocional. Recordando uma constatação do psicólogo M. Donald Coleman referenciada no início deste trabalho, os filhos dos criminosos nazis carregam uma herança que terá influenciado de diversos modos a sua vida e o seu desenvolvimento (cf. *supra*, parte I, 2, p. 97). De acordo com a nossa opinião, a figura de Sebastian Wieland ilustra de forma paradigmática o peso dessa herança.

Contrariando a perspectiva crítica de Doron Rabinovici, que não considera legítima a atribuição da designação de “vítima” atribuída aos filhos de criminosos nazis (cf. *supra*, p. 332s.), cremos que são evidentes as simetrias psicológicas passíveis de ser assinaladas entre a figura de Sebastian Wieland e os filhos de sobreviventes traumatizados pela experiência dos pais. Nesta medida, entendemos que as feridas psicológicas infligidas aos filhos (tanto de judeus como de não-judeus) não devem ser medidas numa escala de moralidade e, por isso, a memória do passado ocupa um lugar que não pode ser recusado aos alemães.

Confiando, entre outros, nos diversos estudos desenvolvidos pelo psicólogo Dan Bar-On, de resto também ele judeu, e na vasta equipa de psicólogos envolvidos no trabalho *Kinder der Opfer. Kinder der Täter* editado por Martin Bergmann e Milton Jucovy, cremos que, objectivamente, esta geração de indivíduos nascida depois do Holocausto nazi partilha um passado singular que, irremediavelmente, terá hipotecado as suas vidas. Esta hipoteca deve ser analisada em termos do presente, em termos das feridas que, de facto, persistem e pelas quais judeus e não-judeus de segunda geração não foram responsáveis.

A simetria psicológica existente entre esta geração deve ser sobreposta à assimetria moral que existiu nas relações estabelecidas entre a primeira geração. E essa parece ser a principal dificuldade de muitos indivíduos, justificada por si só na singularidade do acontecimento que, até hoje, funciona como vórtice neste turbilhão de emoções e perplexidades – o Holocausto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez concluído o estudo dos romances de Doron Rabinovici e Jan Koneffke, textos de autores de segunda geração que têm como referência o acontecimento histórico que, por convenção, designamos de Holocausto, é agora chegado o momento para uma última apreciação e para a ordenação das ideias chave que destacámos no decorrer da presente tese de doutoramento.

Embora tenham decorrido mais de seis décadas após o final da Segunda Guerra Mundial, consideramos que o Holocausto continua a ser um tema muito actual. Devido à sua especificidade e complexidade constata-se um interesse permanentemente renovado em debater novas problemáticas que se vão levantando à medida que o tempo avança. Este interesse, suscitado no seio de diferentes áreas científicas, tem vindo nos últimos anos a focar novos sujeitos que, não tendo vivido durante o período de ditadura nacional-socialista, procuram e constroem a sua identidade sob o peso desta herança histórica. Assim, escolhemos para tópico central do nosso estudo a problemática da transgeracionalidade do Holocausto enquanto fenómeno responsável por respostas específicas, assinaláveis a vários níveis como, por exemplo, no âmbito da Psicologia, da Sociologia ou da Literatura. Os autores de expressão alemã (judeus e não-judeus) pertencentes à chamada geração pós-Shoah formaram o nosso objecto de investigação e de análise.

Falar sobre as gerações que nasceram depois de 1945 implica, acima de tudo, falar de identidade e de memória enquanto conceitos interdependentes e em constante interacção: a busca e a construção identitárias deste grupo específico de indivíduos processam-se com base nas diferentes tipologias de memória (individual, social/comunicativa e cultural) e a memória ou o recordar são reciprocamente activados a partir dos diferentes caracteres que constituem a identidade de cada um. Conclui-se, então, que o Holocausto – a Shoah, Auschwitz ou o extermínio judaico, como vimos, diferentes designações para o mesmo *lieu de mémoire* – ocupa um lugar central na memória e, em simultâneo, na identidade de alemães e austríacos nascidos depois da Segunda Guerra Mundial.

De acordo com o que foi estabelecido no início deste estudo, dividimos o nosso trabalho em três partes:

Na primeira parte, sequência mais abrangente e enquadradora, procedemos a uma exposição teórica que pretendeu, sobretudo, iluminar um conjunto de aspectos essenciais que nos permitem compreender a dimensão do Holocausto nazi a vários níveis:

- A singularidade do evento. O Holocausto assume-se como um acontecimento histórico que, ao invés de outros cenários de violência, possui uma força que parece não desvanecer. Por contrariar a dialéctica do Iluminismo (ou do Esclarecimento) defendida pela Modernidade e por ter tido lugar na Alemanha, considerada o centro civilizacional do mundo, o Holocausto adquiriu um carácter de unicidade que tem alimentado discussões e reflexões, sob as mais diversas perspectivas, desde há mais de seis décadas. A *Vergangenheitsbewältigung*, o processo de integração e de superação do passado nacional-socialista, tem-se assumido, assim, como um fenómeno histórico e social que, até ao momento, ainda não foi concluído.

Tendo tido o seu início no imediato pós-guerra com o julgamento de Nuremberga, a tentativa de trabalhar, integrar e superar o passado nazi obteve novo destaque na década de sessenta com o processo de Auschwitz e, vinte anos mais tarde, com a discussão levada a cabo por um conjunto de historiadores que trouxeram a domínio público a questão da responsabilidade e da culpa histórica dos alemães durante o Holocausto. Neste *Historikerstreit* defenderam-se duas ideias diametralmente opostas: por um lado, assumiu-se o carácter excepcional do Holocausto enquanto acontecimento histórico que, ao contrário de outros momentos da história da humanidade, não perde vigor; por outro lado, apontou-se para a necessidade de colocar um ponto final na discussão em torno dessa matéria. A culpa da nação alemã viria novamente, na década de noventa, a ser discutida após a publicação do controverso estudo do historiador norte-americano Daniel Goldhagen que defendeu a tese de que extermínio nazi aconteceu precisamente na Alemanha por esta ser uma comunidade essencialmente genocida. A um nível político e social, na mesma década houve

ainda lugar para outra disputa polémica em torno da construção do monumento em honra dos judeus assassinados durante o Holocausto, edificado na capital alemã e inaugurado em 2005. O *Holocaust-Mahnmal* foi criticado por não fazer menção às restantes vítimas do extermínio, julgado pelas suas medidas megalómanas, visto como um lugar inadequado para lembrar os mortos ou considerado um enorme desperdício de dinheiro, que deveria ser investido na preservação de outros locais de memória – foram, enfim, inúmeras as razões que sustentaram um debate intenso, o que fundamenta a tese de que o passado nacional-socialista ainda não consegue ser tratado de forma pacífica e consensual.

Tendo em conta os aspectos observados, verificou-se que, até aos dias de hoje, a reflexão e a representação, sob as mais diferentes formas, de aspectos relacionados com o extermínio judaico continuam a ser alvo de análise e de manifestações de interesse. Desde a florescente criação de departamentos de Judaística em diversas universidades, passando pela frequente organização de colóquios e congressos subordinados a esta temática ou pela inauguração continuada de memoriais, o passado nazi continua a ser relembrado de forma bastante activa um pouco por todo o mundo. No campo da arte segue-se, de idêntico modo, essa tendência: desde textos autobiográficos de sobreviventes, publicados de forma bastante expressiva a partir da década de noventa, passando pela produção cinematográfica, e ainda pelo gesto literário de indivíduos de segunda geração, que se servem da representação narrativa desse passado específico como via para a descoberta e constituição identitária.

▪ A transmissão do trauma. Subjacente à questão do Holocausto nazi, encontramos o incontornável conceito de violência, factor responsável pela formação de traumas profundos. Por ter ameaçado a integridade física e emocional das suas vítimas, o Holocausto infligiu feridas psíquicas que acompanharam os sobreviventes durante largos anos, se não, até o final das suas vidas. Como consequência da alienação e dos traumas individuais, o Holocausto é também responsável pela desagregação de núcleos familiares e pela inadaptabilidade de todo um grupo à participação em sociedade. Tendo em conta que o nosso sujeito-alvo de análise é a geração de indivíduos nascida depois de

1945, abordámos o conceito de “trauma” e verificámos a possibilidade de uma ideia de transgeracionalidade no contexto específico do Holocausto. Com efeito, constatámos que muitos filhos e netos de sobreviventes do Holocausto vêem as suas vidas hipotecadas por um trauma motivado por um evento que, na verdade, não experienciaram. O silêncio e o sofrimento dos pais, por vezes também, a manifestação de comportamentos patológicos dos mesmos, contribuíram para a inflicção de traumas e de sentimentos castradores a esta geração pós-Shoah. Apesar do carácter controverso da tese, diversos estudos têm defendido também a dificuldade dos descendentes de criminosos nazis em lidar com o passado dos pais. Quando confrontados com as atrocidades e actos bárbaros que os pais foram capazes de levar a cabo durante a era nazi, muitos indivíduos desenvolvem traumas tão profundos e limitadores que torna defensável a ideia de que ambos, filhos de vítimas e filhos de criminosos, terão muito em comum, na medida em que ambos podem ser considerados vítimas do mesmo passado histórico.

- O Holocausto como marco da identidade judaica. Não obstante os mais de dois milénios de existência do povo judeu, o Holocausto é assumido por este grupo como um traço distintivo da sua cultura, como um aspecto central da sua auto-percepção. Verificou-se que a vivência dos judeus que decidiram permanecer em território alemão se reveste de particular complexidade: por um lado, este grupo específico de judeus tem-se confrontado com a dificuldade que representa ter de viver lado a lado com os seus carrascos; por outro lado, os judeus foram alvo de fortes críticas por parte da restante diáspora judaica que reprovou peremptoriamente a sua decisão de permanecerem na Alemanha.

- 1968 e o confronto da “segunda geração” alemã com o passado nazi. Ao longo da década de sessenta todo um movimento de contestação estudantil veio a público reprová-lo o passado nacional-socialista da nação e questionar a geração dos pais pelo seu papel, passivo ou interventivo, na barbárie perpetrada duas décadas antes. Desiludida, esta geração sentiu-se órfã de pai. Foi com frustração que estes jovens viveram um profundo conflito intergeracional, motivado pela revelação dos crimes perpetrados, assumidos publicamente no tribunal de Nuremberga. A literatura desempenhou um importante papel na difusão de ideias e princípios defendidos pelos líderes desta geração. Obedecendo ao postulado da

politização, a literatura na sua vertente mais convencional foi declarada morta por Hans Magnus Enzensberger e os textos produzidos assumiram um carácter claramente intervencionista, com o objectivo de agitar as massas e apelar a um espírito de mudança.

Na segunda parte deste estudo tratámos da questão da representação narrativa de acontecimentos marcados pela experiência nazi:

- A “literatura do Holocausto”. Falar sobre a representação do Holocausto impõe um recuo ao ano de 1949, momento em Theodor W. Adorno defendeu um veredicto filosófico que considerava a escrita de poesia depois de Auschwitz um gesto bárbaro. Esta frase, inicialmente interpretada como um sinal de proibição, é reveladora de um profundo cepticismo cultural e avalia o Holocausto como sendo um marco de cesura civilizacional. Adorno pretendeu, sobretudo, dirigir a sua crítica a um conjunto de autores que, alienando-se da nova realidade pós-Holocausto, não considerava na sua poesia os acontecimentos violentos verificados nos campos de concentração. Com o passar dos anos, todavia, esta tendência mudou profundamente e a verbalização de experiências de discriminação, de perseguição e de dor extrema conduziram à criação de um novo género literário designado de “literatura de testemunho” ou, designação ainda mais abrangente, “literatura do Holocausto”. Este novo género literário tem levantado alguns problemas, nomeadamente no que concerne à questão da linguagem, que poderá ser incapaz de enunciar de forma adequada e realista as experiências violentas testemunhadas pelo autor. O próprio processo narrativo, que exige a activação de mecanismos de memória e a selecção e ordenação de eventos para uma posterior enunciação, estará sempre subordinado ao factor “subjectividade”, inerente ao gesto autobiográfico. Os conceitos de “facto” e “ficção” assumem-se, assim, como tópicos nucleares de uma reflexão que opõe a preservação da verdade e a exactidão à distorção ou manipulação da realidade.

- A “jovem literatura de expressão alemã”. Propusemo-nos de seguida a reflectir sobre o lugar da memória na obra de um conjunto de escritores pertencentes a uma nova fase literária, designada de “jovem literatura de expressão alemã”. Nomes como Robert Schindel, W.G. Sebald ou Bernhard Schlink, nascidos no

último ano da guerra, Viola Roggenkamp e Esther Dischereit, nascidas em 1948 e 1952, respectivamente, e autores como Maxim Biller, Doron Rabinovici, Jan Koneffke, Marcel Beyer, Katharina Hacker ou Tanja Langer, nascidos na década de sessenta, são considerados escritores de segunda geração (na acepção mais ampla do conceito) e assumem-se como um grupo de indivíduos que busca a própria constituição ou consolidação identitária a partir da representação de uma realidade marcada pelo passado nacional-socialista. Alguns destes autores, todos eles alemães ou austríacos, possuem origem judaica. Se para os judeus a selecção do Holocausto como *Leitmotiv* para o seu gesto literário será uma opção lógica, influenciada pelo percurso biográfico familiar, para os restantes a escolha assentará, essencialmente, na vontade de penetrar na memória colectiva do seu país e proceder à reconstrução de um passado particular.

Verificou-se também que a forma como o passado é percepcionado pelas várias gerações de indivíduos não-judeus assenta em atitudes diferenciadas: a primeira geração quer esquecer, mas não consegue; a segunda não poderia esquecer, mesmo se quisesse; a terceira gostaria de esquecer, mas não o deve. Julgamos que os imperativos morais enunciados (“não poder” e “não dever” esquecer o passado) movem esta geração de autores que, volvidas várias décadas, continua a alimentar a questão da *Vergangenheitsbewältigung* e a assumir uma realidade inexorável: o “ponto final” reclamado desde o “debate dos historiadores”, nos anos oitenta, ainda não pode ser assinalado.

Na terceira e última parte da presente tese de doutoramento apresentámos e analisámos o trabalho de dois autores pertencentes a esta geração pós-Shoah:

- Doron Rabinovici. Deste autor judeu, nascido em Israel mas a residir em Viena desde a infância, estudámos os romances *Suche nach M.* (1997) e *Ohnehin* (2004);
- Jan Koneffke. Deste escritor alemão, com um passado familiar ligado ao movimento estudantil da década de sessenta, abordámos os romances *Paul Schatz im Uhrenkasten* (2000) e *Eine Liebe am Tiber* (2004).

A selecção dos autores e dos textos em concreto prendeu-se essencialmente com o facto de ambos dos escritores, não obstante a origem e experiências distintas, representarem as diferentes perspectivas envolvidas no conflito: o olhar dos filhos das vítimas e o olhar dos filhos dos criminosos nazis. Julgámos interessante, por um lado, avaliar como Rabinovici (filho de sobreviventes) retrata o universo da segunda geração de judeus em *Suche nach M.* e depois, no segundo romance, introduz a figura de uma filha de um soldado SS que, ao tomar conhecimento do passado do progenitor, se envergonha, se revolta e exige um reconhecimento de culpa. Por outro lado, Koneffke (que não possui qualquer elo identificativo com a cultura ou tradição judaicas) narra o percurso de uma criança, vítima das políticas de arianização em Berlim dos anos trinta e, em *Eine Liebe am Tiber*, adopta a perspectiva de um filho de um antigo piloto da Wehrmacht, que cresce e forma a sua identidade num contexto familiar disfuncional, o que, em adulto, acabaria por influenciar a sua atitude perante a vida.

Este confronto de perspectivas, sempre centrado no universo da geração nascida após 1945, propiciou a reflexão em torno da difícil e controversa noção de vítima. Se, por um lado, os judeus de segunda geração a reclamam para si, sustentando esta atitude na inexorabilidade do acontecimento do qual os familiares foram vítimas, por outro lado, os filhos dos alemães vivem na nação com o mais longo processo de superação do passado, um passado no qual não intervieram, mas que faz descer sobre si uma culpa moral da qual, em primeira instância, estão isentos.

A análise do trabalho de dois autores de origem diferenciada, para além dos paralelismos que podem ser assinalados no que diz respeito ao conceito de vítima, permitiu ainda verificar que o conjunto de palavras-chave associadas ao universo judaico – culpa/dívida (“Schuld”), hipoteca, sombra, presença omnipresente do passado, silêncio, trauma e memória – pode ser, de facto, alargado ao conjunto de indivíduos de origem não-judaica que se debate com a questão do passado nazi. Os textos analisados, tratados neste estudo enquanto plataformas de representação de realidades históricas, sociais e psicológicas, revelam, acima de tudo, que as personagens conduzidas ao longo de cada uma

das narrativas, apesar de ficcionais, não são fictícias. Tendo em conta os argumentos apresentados na primeira parte deste estudo, verificou-se que estas figuras vão ao encontro das conclusões a que chegaram disciplinas como a Psicologia e actuam de acordo com os padrões e circunstâncias assinaladas pelas Ciências Sociais e Humanas, nomeadamente no contexto da História, da Sociologia e da Filosofia. O trauma e sua transmissão intergeracional assim como o conceito de identidade, permanentemente redefinido devido às evoluções históricas e sociais verificadas no último século, encontram nestes textos uma ilustração muito clara e pertinente.

Através dos excursos apresentados, procurou-se ainda que esta similitude entre o tecido ficcional e os resultados alcançados por outras áreas científicas saísse reforçada. Assim, e com o intuito de estender a reflexão das questões tematizadas a um leque mais alargado de exemplos literários, propusemo-nos a apresentar outros textos que permitissem uma sustentação mais sólida da tese de que o Holocausto é um fenómeno transgeracional com repercussões na configuração identitária da segunda geração:

A sombra que o passado nazi lança sobre os filhos de sobreviventes, infligindo-lhes traumas e perturbando uma construção identitária equilibrada, assume-se como a questão central do texto *Suche nach M.*. No romance autobiográfico *weiter leben* a austríaca e judia Ruth Klüger – a partir da perspectiva de uma criança que observa as restrições impostas pelo regime nacional-socialista – manifesta algumas atitudes idênticas às dos protagonistas do texto de Rabinovici, facto que será sintomático da singularidade do Holocausto enquanto fenómeno capaz de atravessar gerações.

Após a análise de *Paul Schatz im Uhrenkasten*, e partindo da riqueza de uma linguagem articulada a partir do universo conceptual infantil do protagonista, regressámos ao ano de 1948, momento em que Ilse Aichinger publicou *Die größere Hoffnung*. Destacámos, sobretudo, a ingenuidade manifestada pelas figuras de Paul (PS) e de Ellen (GH) e a sua capacidade para encontrarem no mundo do sonho e da fantasia um reduto para o caos e para a violência. Particularmente interessante nesta comparação é constatar o engenho de um autor que, não tendo testemunhado o horror nazi, reconstruiu de forma exemplar

um tempo histórico e um universo fracturante onde implantou uma figura que, por todas as suas especificidades, resultou numa personagem complexa e credível.

Depois de estabelecidos alguns paralelismos e revistas algumas complementaridades entre os romances *Suche nach M.* e *Paul Schatz im Uhrenkasten* e os dois textos de Ruth Klüger e de Ilse Aichinger, autoras portadoras de histórias de sobrevivência, optámos, no terceiro capítulo, por diversificar o nosso objecto de análise, seleccionando, por isso, textos de outros escritores de segunda geração.

Assim sendo, *Ohnehin*, como romance que enuncia o confronto difícil entre filhos de vítimas e filhos de criminosos nazis, conduziu-nos ao texto *Gebürtig* de Robert Schindel onde, para além da vivência complexa dos judeus de segunda geração, é ainda descrito o confronto traumático de um indivíduo com o passado do pai, um oficial SS, condenado à morte no julgamento de Nuremberga.

Por fim, *Eine Liebe am Tiber*, ao narrar a experiência de um adolescente, filho de um antigo soldado SS a partir do ano emblemático de 1968, permitiu-nos uma incursão no romance *Familienleben* da judia Viola Roggenkamp, situado no mesmo tempo histórico. Comparámos os contextos familiares específicos de judeus e não-judeus no pós-guerra e tecemos algumas considerações acerca do estatuto de vítima que, não obstante toda a polémica, deverá ser partilhado por toda a geração pós-Shoah, independentemente da sua origem.

Resumidamente, a conclusão mais geral que se permite extrair deste trabalho é a de que o Holocausto continua a ser um acontecimento pungente e determinante que influencia a visão que a geração mais jovem tanto de judeus como de não-judeus tem do mundo. **O lugar da memória na obra destes jovens autores de expressão alemã é, por isso, um lugar absolutamente central, na medida em que essa memória (a memória do passado nacional-socialista) é parte integrante de uma identidade que busca a definição e a consolidação na sombra de um passado omnipresente.** E esta consciência é claramente evidenciada nas obras de Rabinovici e de Koneffke, nomeadamente quando a segunda geração judaica considera que “Unsere Generation, wir wurden alle mit einer blauen Nummer am Arm geboren” (SM: 219) e quando um filho de um criminoso nazi

lamenta o passado que o atormenta: "Ach, ich bin diese verdammte Vergangenheit leid, die uns in einen Abgrund zieht, den wir, du und ich, nicht verschuldet haben" (LT: 302).

Motivados por uma necessidade de auto-gnose ou pelo interesse pessoal em dissecar um momento único da história, a geração pós-Shoah, independentemente das idiossincrasias próprias de cada indivíduo, encontra-se ligada por um mesmo princípio: a Shoah continua a ser um centro gravitacional da identidade individual e cultural deste grupo específico de indivíduos e chamá-la à memória assume-se como um desiderato fundamental no processo de busca identitária. Revisitar o passado permite, assim, compreender o presente e, sobretudo, perspectivar o futuro.

Tendo em conta todos os argumentos apresentados ao longo desta tese, que aqui chega ao fim, julgamos, em suma, ter atingido os objectivos definidos no início deste trabalho, nomeadamente:

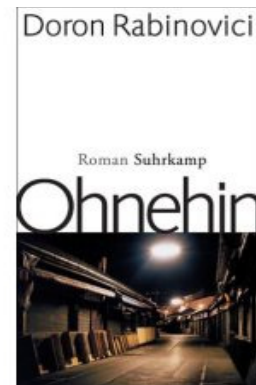
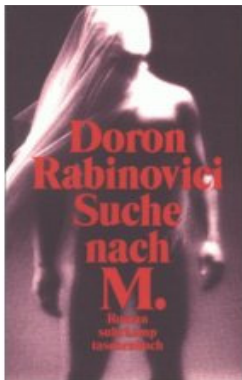
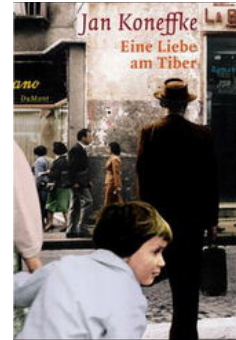
1. Abordar a problemática da constituição identitária das gerações judaica e não-judaica nascidas depois de 1945;
2. Examinar a questão do trauma e da sua transgeracionalidade no contexto específico do Holocausto;
3. Observar as repercussões do Holocausto a partir de diferentes perspectivas disciplinares;
4. Verificar se o conhecimento produzido em áreas como as Ciências Sociais e Humanas e a Psicologia se encontra representado nos textos dos autores da geração que escolhemos para nosso objecto de estudo;
5. Analisar o trabalho de dois autores da chamada "segunda geração" no âmbito da "jovem literatura de expressão alemã".

Consideramos ainda que o estudo da problemática da transgeracionalidade do Holocausto representa uma tarefa que está longe de ser esgotada neste trabalho. O carácter multi e interdisciplinar que subjaz a esta questão assim como a multiplicidade de exemplos literários, que podem ser analisados à luz desta temática, lançam o desafio para estudos futuros. Antecipando desde já um

próximo projecto de trabalho, consideramos que último romance de Jan Koneffke, *Eine nie vergessene Geschichte* (2008), poderá representar um caminho a seguir no sentido de continuarmos a iluminar algumas das questões que mobilizam as gerações nascidas no pós-guerra. Trata-se de um romance autobiográfico que narra a história de três gerações em momentos decisivos da história da Alemanha (República de Weimar, Nacional-Socialismo, 1968) e um texto que permite uma reflexão renovada sobre os conceitos centrais deste trabalho, os conceitos de memória e de identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I TEXTOS



Koneffke, Jan (2000), *Paul Schatz im Uhrenkasten*, Köln, DuMont.

___ (2004), *Eine Liebe am Tiber*, Köln, DuMont .

Rabinovici, Doron (1997), *Suche nach M.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

___ (2004), *Ohnehin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

II OUTROS TEXTOS

JAN KONEFFKE

(1992), "Im Labyrinth der Fiktionen", in: Hattstein, Markus *et al.* (Hrsg.), *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 297-310.

(2000), "Ein Stück von mir. Aus "Paul Schatz im Uhrenkasten" vom Autor ausgewählt und kommentiert", *Zeitung am Sonntag*, 49, 26.11.

(2001), "Jan Koneffke über Jan Koneffke: Biographie",
<http://www.uni-bamberg.de/split/ndl/html/body-leben.html>. [Consultado em 30.03.2004]

(2004), "Die zweite Unschuld", *Kölner Stadt-Anzeige*, 12.11.

DORON RABINOVICI

(1994), *Papinik. Stories*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1999¹), "Angeln aus christlichen Sicht oder gibt es ein jüdisches Erzählen im Deutschen?", <http://www.literaturaus.at/veranstaltungen/friedtage/buch/rabinovici.html>.
[Consultado em 26.01.2005]

(1999²), "Keine Koalition mit dem Rassismus",
<http://sybamb.blogspot.com/2004/08/rabinovici-doron.html>. [Consultado em 26.01.2005]

(1992³), "Doron R. und D. Rabinovici. Der nationale Doppler",
<http://www.hagalil.com/archiv/99/10/austria.htm>. [Consultado em 26.01.2005]

(2000¹), *Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938-1945. Der Weg zum Judenrat*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag

(2000²), "Vorwort: Aufbruch der Zivilgesellschaft", in: *Republik der Courage. Wider die Verhaiderung*, Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag, 9-14. [Co-editado com Robert Misik]

(2000³), "Gedenkrede in Oberwart", <http://sybamb.blogspot.com/2004/08/rabinovici-doron.html>. [Consultado em 26.01.2005]

(2000⁴), "Was nun?", *get to attack*,
<http://www.gettoattack.net/intervention/archivpapier/rabonovi.htm>.
[Consultado em 26.01.2005]

(2001¹), *Credo und Credit. Einmischungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(2001²), "Wo Emanzipation zum Laster wird", *Frankfurter Rundschau*, 15.11.

(2002), "Was änderte sich in Österreich", <http://sybamb.blogspot.com/2004/08/rabinovici-doron.html>. [Consultado em 26.01.2005]

(2003), "Racism and Anti-Racism as Unifying Factors between Cultures", *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 15
<http://www.inst.at/trans/15Nr/plenum/rabinovici15EN.htm>. [Consultado em 26.01.2005]

OUTROS AUTORES

Aichinger, Ilse (1986), *Die größere Hoffnung, Meine Sprache und ich, Verschenkter Rat*, Frankfurt a.M., S. Fischer.

Beyer, Marcel (1995), *Flughunde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

___ (2000), *Spione*, Frankfurt am Main, Fischer.

Biller, Maxim (1992), "Auschwitz sehen und sterben", in: *Tempojahre*, München, dtv, 115-131.

Elias, Ruth (1998), *Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel*, München, Piper Verlag.

Hacker, Katharina (2000), *Der Bademeister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

— (2003), *Eine Art Liebe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Honigmann, Barbara (1999), "Selbstporträt als Jüdin", in: *Damals, Dann und Danach*, München, Dtv, 11-38.

Klüger, Ruth (1992), *weiter leben. Eine Jugend*, Göttingen, Wallstein Verlag.

Langer, Tanja (2002), *Der Morphinist oder die Barbarin bin ich*, Hamburg, Luchterland Literaturverlag.

Levi, Primo (1988), *Se isto é um homem*, Lisboa, Editorial Teorema.

Rabinovici, Schoschana (2000), *Dank meiner Mutter*, Frankfurt am Main, Fischer.

Roggenkamp, Viola (2004), *Familienleben*, Zürich-Hamburg, Arche Verlag.

— (2005), *Meine Mamme*, Frankfurt am Main, Fischer.

Schindel, Robert (1992), *Gebürtig*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Weil, Grete (1982), *Meine Schwester Antigone*, Frankfurt am Main, Fischer.

III BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

JAN KONEFFKE

Albath, Maïke (2000), "Abenteuergeschichten. Alte deutsche Vergangenheit und neue deutsche Literatur", *Financial Times*, 42, 13.10.

Angerer, Ela (2004), "'Liebe am Tiber': Flucht ohne Ende. Jan Koneffke bietet Zeitgeschichte, Neurosen und Ironie.", *Kurier*, 20.11.

Arnold, Sven Robert (1996), "Jan Koneffke", in: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.), *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, 52. Nlg.

___ (2001), "Realismus und Traum. Einige Bemerkungen zum Werk Jan Koneffkes", in: Fröhlich, Monika / Segebrecht, Wulf (Hrsg.), *Auskünfte von und über Jan Koneffke. Fußnoten zur Literatur*, Universität Bamberg, Heft 50: 37-42.

Ascher, Rupert (2004), "Erregung, die steinern und stumm bleibt. Abgründig, zugleich leicht: Jan Koneffkes Italien-Roman.", *Die Presse*, 30/31.10.

Bank, Manuela (2001), "Jan Koneffke. Paul Schatz träumt im Uhrenkasten", *Mitteldeutsche Zeitung*, 43, 12.09.

Bartels, Gerrit (2000), "Sicher im Erdinnern", *Tageszeitung*, 39, 26.09.

Bielefeld, Claus-Ulrich (2001), "Wimmelnde Schachtel, Kakerlakennest. Jan Koneffke erfindet in seinem Roman "Paul Schatz im Uhrenkasten" das Scheuneviertel als romantischer Ort", *Süddeutsche Zeitung*, 4, 21.01.

Braun, Michael (2002), "Die Schwerkraft der Träume", *Freitag*, 38, 13.09.

Conselmann, Peter (2000), "Im Räderwerk", *Südkurier*, 43, 11.10.

Cordsen, Knut (2001), "Gegen den Uhrzeigersinn", *Abendzeitung*, 3, 14.01.

Droschke, Martin (2004¹), "Subtile Abrechnung. Jan Koneffkes Familienroman: 'Eine Liebe am Tiber'", *Nürnberger Nachrichten*, 23.08.

___ (2004²), "68er-Erfahrungen aus der Distanz beobachtet", *Neue Presse*, 26.08.

___ (2004³), "Im Strudel des Extremismus", *Straubinger Tagblatt*, 11.09.

Frenzel, Ivo (2004), "Jan Koneffke. Eine Liebe am Tiber", *Zum Lesen empfohlen*, NDR Kultur, emitido a 20.09, 12:30.

Härtel, Johannes (2004), "Die ewige Vergangenheit als chaotisches Material", *Abendzeitung Nürnberg*, 27.08.

Heckmann, Andreas (2000), "Ärgerlicher Folklorismus", *Am Erker*, 50, 12.04.

___ (2004), "Verspanntes Bedürfnis nach Witzleien", *Am Erker*, 48, 12.04.

Hennenberg, Nicole (2001), "Und reiß die Arme und Beine aus. Jan Koneffke erzählt fantastische Geschichten aus dem Berliner Scheunenviertel", *Tagesspiegel*, 4, 21.01.

___ (2004), "Wer überlebt, hat recht. Unordnung und Herzensschwärme: Jan Koneffke lässt die siebziger Jahre im Rom auferstehen", *Frankfurter Rundschau*, 08.12.

Hess, Silvia (2001), Vom ewigen Pendelschlag. Jan Koneffkes Roman "Paul Schatz im Uhrenkasten", *Zürichsee-Zeitung*, 24, 05.06.

Holzbach, Heidrun (2000), "Das Buch "Paul Schatz im Uhrenkasten". Aufklärischer Roman für Kinder und Erwachsene.", *Aachener Nachrichten*, 3, 19.12.

___ (2001), "In der Tradition Kästerns", *Offenbach-Post*, 6, 21.01.

Jacobs, Jürgen (2004), "Die Rätsel der Vergangenheit", *Kölner Stadt-Anzeiger*, 05.10.

Kicker, Hergen (2000), "Wem die Stunde schlägt. Kunst-Stück: Jan Koneffkes Roman "Paul Schatz im Uhrenkasten"", *Berliner Morgenpost*, 49, 03.12.

___ (2001), "Welche Tabus?", *Berliner Morgenpost*, 5, 26.01.

Kister, Stefan (2004¹), "Unser ach so gutes deutsches Italien", *Die Tageszeitung*, 7480, 06.10.

___ (2004²), "Musenmenschen in Rom.", *Eßlinger Zeitung*, 23/24.10.

Klein, Erich (2004¹), "Jan Koneffke: Eine Liebe am Tiber", *Falter*, 24-30.09

___ (2004²), "Berlin – Rom – Italien", *Falter*, 24-30.09

Kraft, Thomas (Hrsg.) (2003), "Jan Koneffke", in: Kraft, Thomas (Hrsg.), *Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945 – Band 2*, Nymphenburger, München, 713-714.

Martin, Thomas (2001), "Was ist Liebe?", *Freitag*, 37, 07.09.

Matt, Beatrice von (2000), "Vom Geisslein und vom bösen Wolf. Jan Koneffkes Roman "Paul Schatz im Uhrenkasten"", *Neue Zürcher Zeitung*, 49, 01.12.

Mechlenburg, Gustav (2004), "Desaster Rom. Jan Koneffke schreckt nicht vor Dolce-Vita-Klischees zurück.", *Literaturkritik.de*, 12, 12

http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7678&ausgabe=200412.

[Consultado em 22.12.2004]

Müller, Andreas (2000), "Durch Mustopf und Fettnapf", *Darmstädter Echo*, 38, 11.09.

Neubacher-Riens, Thomas (2000), "Im Takt der Weltordnung", *Frankfurter Neue Presse*, 49, 16.11.

Neuhaus, Stefan (2001), "Am Schnitt der Diskurse. Beobachtung zur Motivsstruktur in Jan Koneffkes Roman *Paul Schatz im Uhrenkasten*", in: Fröhlich, Monika / Segebrecht, Wulf

(Hrsg.), *Auskünfte von und über Jan Koneffke. Fußnoten zur Literatur*, Bamberg, Heft 50: 74-82.

Oehlen, Martin (2000), "Und Hitler ruft: "Heil Paul!""", *Kölner Stadt-Anzeiger*, 50, 12.12.

Overath, Angelika (2004), "Liebe und Tod in Schönschrift. Jan Koneffkes Roman "Eine Liebe am Tiber""", *Neue Zürcher Zeitung*, 159003, 05.10, 66.

Peters, Sabine (2000), "Jan Koneffke. Paul Schatz im Uhrenkasten.", in: *Büchermarkt* (Hörfunksendung), Deutschlandfunk, 12.11.. [Transcrições cedidas pelo autor]

Plöschberger, Doris (2004) "Jan Koneffkes "Eine Liebe am Tiber". Das Chaos des Lebens und die Ordnung des Erzählens", *Titel Magazin On-line*, 22.08
<http://www.titel-forum.de/modules.php?op=modload&New&file=article&sid=2766>.
[Consultado em 22.09.2004]

Rigler, Christine (2001), "Leuchtdioden – Lagerfeuer und Uhrticke. Koneffke, Bürger, Schamp. Drei Romane jüngerer deutschen Autoren", *Der Standard*, 41, 26.09.

Rüdenauer, Ulrich (2000), "Die Welt im Uhrenkasten", *Frankfurter Rundschau*, 51, 16.12.

___ (2001), "Die Wahrheit der Poesie", *Scala*, 10, 03..

Sherer, Benedikt (2001), "Danach in die Kur zu Leo Tolstoi", *Tages Anzeiger*, 3, 01.01.

Schlaffer, Hannelore (2000), "Hornhaut am Fuß der Tante. Jan Koneffke schaut mit Kinderaugen auf die Vergangenheit.", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 49, 01.12.

Schmidt, Oliver (2001), "Nur ein Dreh am Uhrzeiger. Bestechende Sprache: Jan Koneffke.", *Neue Osnabrücker Zeitung*, 8, 17.02.

Schreiner, Christoph (2000), "Jemand, der kein Herr Niemand sein will", *Saarbrücker Zeitung*, 50, 08.12.

Schulz, Gerhard (2004), "Die sieben Ehen Roms. Auf die Steckenpferde: Jan Koneffke liebt die Antike", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.10.

Segebrecht, Wulf (2002), "Die Wirklichkeit der flüchtigsten Worte", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.08.

Seidler, Ulrich (2001), "Uhren", *Die Welt*, 8, 10.02.

Staudacher, Cornelia (2004), "Alltäglichen Katastrophen und Missgeschicke. Jan Koneffke: Eine Liebe am Tiber", in: *Büchermarkt* (Hörfunksendung), Deutschlandfunk, 30.11., <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/326441/>.

[Consultado em 19.01.2005]

Stavenhagen, Franziska (2004), "Spätes Verstehen", *Heilbronner Stimme*, 09.11.

Stern, Friedrich G. (2004), "Blasse Deutsche. Mit Jan Koneffke in Italien: Eine Liebe am Tiber", *Nürnberger Zeitung*, 24.08.

Stürtzer, Anne (2001), "Ketten rasseln und Klodeckel knallen. Jan Koneffke jongliert mit den Worten.", *Nordsee-Zeitung*, 6, 29.01.

Unger, Karl (2004), "Jan Koneffke: Eine Liebe am Tiber", in: *Sehnsuchtsorte* (Hörfunksendung), WDR 3, 29.08.. [Transcrições cedidas pelo autor]

Wach, Alexandra (2004), "Als die ewige Stadt in Anarchie versank", *Kölner Stadt-Anzeige*, 22.11.

Wilmes, Hartmut (2000), "Wie Großvater vom Sockel kippt", *Kölnische Rundschau*, 50, 12.12.

Winkels, Hubert (2000), Anmoderation zur Lesung aus "Paul Schatz im Uhrenkasten" in: *Lesezeit* (Hörfunksendung), Deutschlandfunk, 17.05.. [Transcrições cedidas pelo autor]

___ (2004), "Auszug aus dem Gespräch zwischen Jan Koneffke und Hubert Winkels", *SWR*, <http://www.swr.de/bestenliste/archiv/2000/12/print1.html> .

[Consultado em 30.03.2004]

Wolf, Andreas (2004), "Jan Koneffke: Eine Liebe am Tiber", in: *Ex Libris* (Hörfunksendung), Österreichischer Rundfunk – Radio Österreich 1, 19.09.. [Transcrições cedidas pelo autor]

Zintzen, Christiane (2004), "Jan Koneffke: 'Eine Liebe am Tiber'", *Literaturen*, 12.

DORON RABINOVICI

Albath, Maïke (2004), "Erinnerung, schweig! 'Ohnehin' – Doron Rabinovicis Studie der *ars memoria*", *Süddeutsche Zeitung*, 07.09, 18.

Auffermann, Verena (1997), "Ich war's. ich bin schuld.", *Süddeutsche Zeitung*, 135, 16.06.

Bahners, Patrick (1997), "Der Fluch der Mumie", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 188, 15.08, 32.

Beckmann, Gerhard (1997), "Die Wiedergänge sind unter uns. Doron Rabinovici jagt durch das Labyrinth der Schuld", *Die Welt*, 20.03.

Beilein, Matthias (2008¹), *86 und die Folgen. Robert Schindel, Robert Menasse und Doron Rabinovici in literarischen Feld Österreichs* (Philologische Studien und Quellen 213), Berlin, Erich Schmidt Verlag.

___ (2008²), "Auf diesem Markt ist Österreich : Doron Rabinovicis 'Ohnehin'", *National identities and European literatures*, 93-104.

Bischoff, Doerte (2006), "'Einmal muß Schluß sein?' Über Abrechnungen, Entschuldungen und kommunikative Erinnerung anlässlich einer Lektüre von Doron Rabinovici", in: Birkmeyer / Blasberg (Hrsg.), 187-222.

Breitenstein, Andreas (1997), "Mutmassungen über Mullemann", *Neue Zürcher Zeitung*, 58, 11.03, 47.

Dick, Denise (2004), "Doron Rabinovici: Suche nach M.", in: *Attireffects of the Holocaust as expressed in German literature*, Wayne State University, 120-154. [Tese de doutoramento]

— (2005), "Inheriting the Holocaust: transfer of trauma in Doron Rabinovici's 'Suche nach M.'", *The Journal of Holocaust Education*, Ilford, Essex, Bd. 11, 2, 103-115.

Fetz, Bernhard (2004), "Doron Rabinovici: Ohnehin",
<http://www.falter.at/rezensionen/detail.php?id=2075&ref=pid=485>.
[Consultado em 30.11.2004]

Gerk, Andrea (1997), "Schuld- und Kunstzwang", *Frankfurter Rundschau*, 66, 19.03.

Hacker, Katharina (2004), "Das fragile Gedächtnis des Stefan S.", *Die Welt*, 05.06.

Hanselle, Ralf (1997), "Das Menschliche als Paradoxon – Der Erzähler Doron Rabinovici", *Kritische Ausgabe*, 2,
<http://www.kritische-ausgabe.de/archiv/ahanselle.htm>. [Consultado em 12.10.2004]

Holly, Claudia (1997), "Doron Rabinovici. Suche nach M.",
<http://www.freitag.de/2001/21/01211601.php>. [Consultado em 30.11.2004]

Jadl, Paul (2004), "Das Korsakow-Syndrom. Doron Rabinovicis Roman 'Ohnehin'", *Neue Zürcher Zeitung*, 22.03.

Karger, Ulrich (1997), "Doron Rabinovici. Suche nach M.", *buechernachlese*,
http://home.arcor.de/karger/buechernachlese-archiv/uk_rabinovici_doron_suche.html.
[Consultado em 30.11.2004]

Kassner, David (2001), "Murmelsteins Enkel", *Freitag*, 21, 18.05,
<http://www.freitag.de/2001/21/01211601.php>. [Consultado em 26.01.2005]

Kaukoreit, Volker (2004), "Viele Fragen. Doron Rabinovici: Ohnehin", in: *Büchermarkt, Deutschlandfunk*, 28.07.2004, <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/289513>. [Consultado em 26.01.2005]

Kecht, Maria-Regina (2008), "Literarische Topografie der Einwanderung : Rabinovicis Roman 'Ohnehin' ", *Österreich in Geschichte und Literatur*, 52, 1, 35-43.

Kraft, Thomas (2003), "Doron Rabinovici", in: Kraft, Thomas (Hrsg.), *Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1945 – Band 2*, Nymphenburger, München, 1000-1001.

Livnat, Andrea (2004), "Erinnern und Vergessen: Doron Rabinovicis "Ohnehin"" <http://buecher.judentum.de/suhrkamp/rabinovici.htm>. [Consultado em 26.01.2005]

Lützeler, Paul Michael (2004), "Einmal muss doch Schluss sein", *Die Zeit*, 32, 29.07 <http://zeus.zeit.de/text/2004/32/L-Rabinovic>. [Consultado em 26.01.2005]

Martins, Esmeraldina Dias (2003), *Identidade, memória e trauma. Um estudo sobre 'Suche nach M.', de Doron Rabinovici*, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. [Dissertação de mestrado]

___ (2005), "Identidade e culpa na obra de Doron Rabinovici", *Máthesis*, 14, 279-289.

Rothschild (2004), "Treffpunkt Naschmarkt. Wiener Besonderheit: Doron Rabinovici schreibt mit "Ohnehin" einen Roman von Juden über Juden.", *Freitag*, 14, 26.03 <http://www.freitag.de/2004/14/04142001.php>. [Consultado em 26.01.2005]

Scheidl, Günther (2003), "Renaissance des 'jüdischen' Roman nach 1986", in: Betten, Anne / Fliedl, Konstanze (Hrsg.), *Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 132-148 .

Schruff, Helene (2000²), "Doron Rabinovici", in: Kilcher (Hrsg.), 477-478.

Silverman, Lisa (Summer, 1999), "Der richtige Riecher: the reconfiguration of Jewish and Austrian identities in the work of Doron Rabinovici", *The German Quarterly*, 72, 3, 252-264.

Steiner, Harald (1997), "Herzls Enkel", *Neue Zürcher Zeitung*, 26.06

Vertlib, Vladimir (1997), "Östereischiche Verstrickungen. Doron Rabinovicis erster Roman", *Literatur und Kritik*, 89-90.

Werners, Franziska / Gick, Markus (2003), "Sie sollen es merken: Interview mit Doron Rabinovici", <http://www.hagalil.com/archiv/2003/10/rabinovici.htm>.

[Consultado em 26.01.2005]

Zingg, Martin (2004), "Dr. med. Erinnerungsarbeiter", *Frankfurter Rundschau*, 21.04.



AAVV (1987), *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München, Piper Verlag.

Adunka, Evelyn (1997), "Die Wiener jüdische Gemeinde und der Antisemitismus nach 1945", in: Keil, Martha / Lappin, Eleonore (Hrsg.), *Studien zur Geschichte der Juden in Österreich*, Bodenheim, Philo, 205-222.

Agamben, Giorgio (1999), *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Éditions Payot et Rivages.

Agazzi, Elena (2005), *Erinnerte und rekonstruierte Geschichte: drei Generationen deutscher Schriftsteller und die Fragen der Vergangenheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Ahren, Yizhak *et al.* (1982), *Das Lehrstück 'Holocaust'. Wirkungen und Nachwirkungen eines Medienereignis*, Wiesbaden, Westdeutsch Verlag.

Aichinger, Ingrid (1989), "Probleme der Autobiografie als Sprachkunstwerk", in: Günter Niggel (Hrsg.), *Die Autobiografie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 170-199.

Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, New York, Verso.

Angerer, Christian (1998), "Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung. Ruth Klügers *weiter leben* im Kontext der neuen KZ-Literatur", *Sprachkunst*, 29 (1), 61-83.

Arendt, Hannah (2006 [1963]), *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, New York, Pinguin Classics.

Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.) (1987), *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*.

___ (Hrsg.) (1999), "Literatur und Holocaust", *TEXT+KRITIK. Zeitschrift für Literatur*, Heft 144.

Aschleim, Steven E. (1997), "On Saul Friedländer", *History and Memory*, Vol. 9, 1&2, <http://iupjournals.org/history/ham9-12.html>. [Consultado em 07.07.2005]

Assmann, Aleida (2006¹), *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C.H. Beck.

___ (2006²), *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen und Fragestellungen*, Berlin, Erich Schmidt Verlag.

___ (2006³), *Generationsidentitäten und Vorurteilstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*, Wiener Vorlesungen, Wien, Picus Verlag.

___ (2006⁴ [1999]), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C.H. Beck (3. Auf.).

Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H. Beck.

Banber, Wilfried (Hrsg.) (1994), *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, München, Beck.

Bar-On, Dan (1994), "Four encounters between descendents of survivors and descendents of perpetrators of the Holocaust: Building social bonds out of silence", Department of Behavioral Sciences, Ben Gurion University of the Negev, Israel. [Artigo cedido pelo autor]

___ (1995), "Personal and historical catastrophe: four encounters between descendents of survivors and descendents of persecutors of the Holocaust: building social bounds out of silence", *Psychiatry*, 58, 225-245.

___ (2001), "The bystander in relation to the victim and the perpetrator: today and during the Holocaust", *Social Justice Research*, Vol. 12 (2), 125-148.

___ (2004 [1993]), *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern*, Frankfurt am Main, Campus Verlag [Orig. *The Legacy of Silence*, trad. Barbara Heimannberg, Adina Stern e Alexandra Senfft].

___ (2005), *The 'others' within us: a socio-psychological view on changes in Israeli identity construction*. [Versão manuscrita cedida pelo autor]

Bar-On, Dan / Chaitin, Julia (2000), *Parenthood and the Holocaust*, Shoah Resource Center, Yad Vashem .

Bar-On, Dan *et.al* (2004), "Dialogue groups: TRT's guidelines for working through intractable conflicts by personal storytelling", Department of Behavioural Sciences, Ben Gurion University of the Negev, Israel. [Artigo cedido pelo autor]

Bar-On, Dan / Kassem, Fatma (2004) "Storytelling as a way to work-through intractable conflicts: the German-Jewish experience and its relevance to the Palestinian-Israeli context", Department of Behavioral Sciences, Ben Gurion University of the Negev, Israel.

Bar-On, Dan / Kedar-Levin, Yael (2005), "My father and me", Department of Behavioral Sciences Ben Gurion University of the Negev, Israel. [Artigo cedido pelo autor]

Bar-On, Dan / Litvak, Tal (2005), "To rebuilt life: the Anisewitch family twelve years after 'Fear and Hope': a longitudinal study of the influences of the Holocaust on the following generations", Department of Behavioral Sciences, Ben Gurion University of the Negev, Israel. [Artigo cedido pelo autor]

Bauman, Zygmunt (1998), *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor [Trad. Marcus Penchel].

Becker, Barbara von (2004), "Gefüttert mit Küssen", *Frankfurter Rundschau*, 14.04
<http://www.lyrikwelt.de/rezensionen/familienleben-r.htm>. [Consultado em 16.01.2007]

Beckermann, Ruth (1990), "Illusionen und Kompromisse. Zur Identität der Wiener Juden nach 1945", in: Botz, Gerhard *et al.* (Hrsg.), *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*, Buchloe, Druck und Verlag Obermeyer, 357-364.

Berg, Nicolas *et al.* (Hrsg.) (1996), *Shoah – Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München, Fink.

Berger, Clemens (2002), "'Ich war kein schlechter Ping-Pong-Spieler'. Interview mit Robert Schindel", *wortlaut.de Göttinger Zeitschrift für neue Literatur*
<http://www.hainholz.de/wortlaut/schindel.htm>. [Consultado em 02.01.2007]

Bergmann, Martin S. / Jucovy, Milton E. (Hrsg.) (1995), *Kinder der Opfer. Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust*, Frankfurt am Main, S. Fischer [Orig. *Generations of the Holocaust*, trad. Elisabeth Vorspohl].

Bergmann, Maria (1995), "Überlegungen zur Über-ich-Pathologie Überlebender und ihre Kinder", in: Bergmann / Jucovy (Hrsg.), 322-356.

Birkmeyer, Jens / Blasberg, Cornelia (Hrsg.) (2006), *Erinnern des Holocaust? Eine neue Generation sucht Antworten*, Bielefeld, Aisthesis Verlag.

Blasberg, Cornelia (2006), "Erinnern? Tradieren? Erfinden? Zur Konstruktion von Vergangenheit in der aktuellen Literatur über die dritte Generation", in: Birkmeyer / Blasberg (Hrsg.), 165-186.

Bogdal, Klaus-Michael / Kammler, Clemens (Hrsg.) (2000), *Lyrik von 1945 bis zur Gegenwart*, Oldenburg, München (Oldenburg Interpretationen: Band 82).

Booth, W. James (2006), *Communities of memory: on witness, identity, and justice*, Cornwell University.

Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hrsg.) (1998), *Friedenpreis des Deutschen Buchhandels 1998, Martin Walser. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*, Frankfurt am Main.

Brenner, Ira (2000), "Stacheldraht in der Seele: Ein Blick auf die generationsübergreifende Weitergabe des Holocaust-Traumas", in: Opher-Cohn *et al.* (Hrsg.), 113-139.

Brenner, Michael (2000), "Epilog oder Neuanfang?", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 35-44.

Brom, Danny *et al.* (2002), "The phenomenology of posttraumatic distress in older Holocaust survivors", *Journal of Clinical Geropsychology*, Vol. 8 (3), 189-201.

Brunner, Claudia / Seltman, Uwe von (2004), *Schweigen die Täter, reden die Enkel*, Frankfurt am Main, Edition Büchergilde.

Brunner, Horst / Moritz, Rainer (Hrsg.) (1997), *Literatur wissenschaftliches Lexikon. Grundbegriffe der Germanistik*, Berlin, Erich Schmidt.

Bubis, Ignatz (2000), "Erschütterungen sind zu überstehen", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 10-20.

Bubis, Naomi (1995), "Die jüdische Generation nach dem Holocaust", in: Lichtenstein, Heiner / Romberg, Otto (Hrsg.), *Täter – Opfer- Folgen: der Holocaust in Geschichte und Gegenwart*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung: 198-203.

Bunzl, Matti (2000), "Die Wiener Jahrhundertwende und die Konstruktion jüdischer Identitäten in der Zweiten Republik", in: Hödl / Lappin (Hrsg.), 149-172.

Cabecinhas, Rosa (2006), "Identidades nacionais e memória social: hegemonia e polémica nas representações sociais da história", Universidade do Minho, <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/6165>. [Consultado a 22.08.2008]

Caruth, Cathy (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore and London, John Hopkins University Press.

Castañiera, Ángel (2005), "Naciones imaginadas. Identidade pessoal, identidade nacional y lugares de memoria", in: Resine, Joan Ramos / Winter, Ulrich (Eds.), *Casa encantada, Lugares de memoria en la España constitucional (1978-2004)*, Frankfurt am Main / Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 41-78.

Castoriadis, Cornelius (1975,) *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

Chaitin, Julia (2000), "Facing the Holocaust in generations of families of survivors: the case of partial relevance and interpersonal values", *Contemporary Family Therapy*, 22, 3, 289-313.

Chaitin, Julia / Bar-On (2002), "Emotional Memories of Family Relationships during the Holocaust", *Journal of Loss and Trauma*, 7, 299-326.

Coleman, M. Donald (1995), "Kind von Verfolgern", in: Bergmann, Jucovy (Hrsg.), 217-238.

Costazza, Alessandro (2005), "La 'memoria ereditaria': la Shoah nel romanzo e nel film 'Gebürtig' di Robert Schindel", *Rappresentare la Shoah*, Quaderni di Acme 75. Cisalpino, 379-398.

Dasberg, Haim (2000), "Myths and Taboos among Israeli 1st and 2nd-Generation Psychiatrists in Regard to the Holocaust", *Echoes of the Holocaust*, 64, www.holocaustechoes.com/dasberg2.html. [Consultado em 20.03.2007]

Dean, Carolyn J. (2004), *The Fragility of Empathy after the Holocaust*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Dictionnaire de la Langue Française Le Grand Robert (1992), Paris, Vol. 6, 356.

Dictionary of Classical Mythology (1995), London, Brockhampton Press, 162-163.

Diner, Dan (1986), "Negative Symbiose – Deutschen und Juden nach Auschwitz" in: Brumlik, Mischa (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt a Main, 243-257.

Doerry, Martin (2006), "Holocaust Survivor Ruth Klüger. 'Vienna reeks of Antisemitism'", Spiegel Online International, <http://www.spiegel.de/international/0,1518,435879-2,00.html>. [Consultado em 20.07.2007]

Dresden, Sem (1991), *Holocaust und Literatur*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

Eichenberg, Ariane (2004), *Zwischen Erfahrung und Erfindung. Jüdische Lebensentwürfe nach der Shoah*, Köln / Weimar / Wien, Böhlau Verlag.

Enzensberger, Hans Magnus (1995), "Auschwitz im Rücken", in: Kiedaisch (Hrsg.), 73-76.

Erl, Astrid (2005), *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungsstrukturen*, Verlag J.B. Metzler.

Erös, Ferenc (2003), "Identity discourses and narrative reconstruction after the Holocaust", comunicação apresentada na conferência *Narrative, ideology and myth*, Tampere, Finlândia, 26-28.06, www.uta.fi/conference/narrative/papers/eros.pdf.

[Consultado a 22.05.2005]

Evans, Richard J. (1991), *Im Schatten Hitlers?: Historikerstreit und Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Fels, Gerhard (1998), *Der Auffuhr der 68er. Zu den geistigen Grundlagen der Studentenbewegung und der RAF*, Bonn, Bouvier.

Finck, Almut (1999), *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*, Berlin, Erich Schmidt.

Finkelstein, Norman / Birn, Ruth (1999), *L' Allemagne en procès. La thèse de Goldhagen et la vérité historique*, Paris, Albin Michel.

Flor, Henrik (2004), "Interview mit Viola Roggenkamp", *Literaturtest*, <http://www.literaturtest.de/text/buch/inter/r/roggenkamp.html>. [Consultado em 09.02.2007]

Franke, Hans-Peter *et al.* (1983), *Von 1945 bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag (Bark, Joachim *et al.* (Hrsg.) *Geschichte der Deutschen Literatur*, Vol. 6).

Friedländer, Saul (1987), "West Germany and the Burden of the Past: The Ongoing Debate", *The Jerusalem Quarterly*, 42 (Spring), 9-10.

Friedländer, Saul (Ed.) (1996), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the 'Final Solution'*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.

Fuchs, A. (2004), "Geteilte Erinnerung: Beiträge zur deutsch-jüdischen Gegenwart", *The Modern Language Review*, 01.04, Vol. 99 (2), 554-555.

Fulbrook, Mary (1999), *German National Identity after the Holocaust*, Cambridge, Polity Press.

Gambel, Yolanta (1995), "Eine Tochter des Schweigens", in: Bergmann, Jucovy (Hrsg.), 147-172.

Gay, Caroline (2003), "The Politics of Cultural Remembrance: The Holocaust Monument in Berlin", *International Journal of Cultural Policy*, Vol. 9 (2), 153-166.

Geller, Jay Howard (2004) *Jews in Post-Holocaust Germany*, New York and Cambridge University Press.

Gilman, Sander L. (1995), *Jews in today's German culture*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

___ (1999), *Jewries at the Frontier. Accomodation, Identity, Conflict*, Chicago, University of Illinois Press.

___ (2003), *Jewish Frontiers. Essays on bodies, histories, and identities*, New York, Palgrave MacMillan.

Gilman, Sander L. / Steinecke, Hartmut (2002) (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah* (Philologische Studien und Quellen 165), Berlin, Erich Schmidt Verlag.

Gillings, Annabel (2008), "How does memory work?", *Horizon*, BBC Four. [Documentário emitido a 21.07.2008, Sic Noticias]

Glaser, Hermann (1989), *Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschlands. Zwischen Protest und Anpassung. 1968-1989* (Band 3), München / Wien, Carl Hanser Verlag.

___ (1991), *Kleine Literaturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945-1989*, München, Hanser.

Goldhagen, Daniel J. (1996), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Knew York, Knopf.

Göllner, Renate (2004), "‘Brecht mit eurem Vater’. Bruch und Versöhnung in der postnazistischen Familie", *Context*, XXI, Nr. 6-7.

Gombrich, Ernst H. (1997), *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal*, Wien, Passagen Verlag.

Grass, Günter (1995), "Schreiben nach Auschwitz. Frankfurter Poetik-Vorlesung", in: Kiedaisch (Hrsg.), 139-144.

Gregor, Neil (2000), "A *Schicksalsgemeinschaft*? Allied bombing, civilian morale, and social dissolution in Nuremberg, 1942-1945", *The Historical Journal*, 43 (4), 1051-1070.

Grubrich-Simitis, Ilse (1995), "Vom Konkretismus zur Methaphorik", in: Bergmann / Jucovy (Hrsg.), 357-379.

Guggenheimer, Walter Maria (1995), "Das Feuer hat Hunger", in: Moser (Hrsg.), 163-164.

Gusdorf, Georg (1989), "Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie", in: Günter Niggel (Hrsg.), *Die Autobiografie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 121-147.

Guttmann, Robert (2000), "Ohne Anfang ohne Ende", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 45-52.

Habermas, Jürgen (2002), *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (Kleine Politische Schriften 6).

Haidu, Peter (1996), "The dialectics of unspeakability: language, silence and the narratives of desubjectivation", in: Friedländer (Ed.), 277-299.

Hall, Stuart (1992), "The question of cultural identity", in: Hall, Stuart *et al.* (Ed.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Open University, 273-316.

Hanenberg, Peter (1993), "Die *Ästhetik des Widerstands* im Lichte der neueren Geschichtstheorie – ,und was sie nicht ist'", in: *Peter Weiss. Vom Nutzen und Nachteil der*

Historie für das Schreiben (Philologische Studien und Quellen 127), Berlin, Erich Schmidt Verlag, 177-204.

Hart, Mitchel B. (2005), "Jews, race, and capitalism in the German-Jewish context", *Jewish History*, 19, 49-63.

Härtling, Peter (1980), "Ein Buch, das geduldig auf uns wartet. Warum der 1948 erschienene einzige Roman Ilse Aichingers nicht die ihm gebührende Aufnahme gefunden hat", *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 271, 22/23.11., 130.

Hardtmann, Gertrud (1995), "Die Schatten der Vergangenheit", in: Bergmann, Jucovy (Hrsg.), 239-261.

Heidelberger-Leonard, Irene (1996), *Ruth Klüger, 'weiter leben: eine Jugend' Interpretation*, München, Oldenburg.

Heinsohn, Gunnar (1995), *Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.

Herzog, James (1995), "Welt jenseits von Methaphern. Überlegungen zur Transmission des Traumas", in: Bergmann, Jucovy (Hrsg.), 127-146.

Heuberger, Rachel (2000), "Jüdische Jugend in Deutschland", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 199-208.

Hetzer, Tanja (1999), *Kinderblick auf die Shoah: Formen der Erinnerung bei Ilse Aichinger, Hubert Fichte und Danilo Kiš*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Hilberg, Raul (1985), *The destruction of the European Jews*, New York, Holmes & Meier.

Hirsch, Marianne (1997), *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press.

Hirsch, Mathias (2000), "Transgenerationele Weitergabe von Schuld und Schuldgefühl", in: Opher-Cohn *et al.* (Hrsg.), 141-161.

Hödl, Sabine / Lappin, Eleonore (2000), *Erinnerung als Gegenwart jüdische Gedenkkulturen*, Berlin, Philo.

Holdenried, Michaela (1991), *Im Spiegel ein anderer. Erfahrungskrise und Subjektdiskurs im modernen autobiographischen Roman*, Heidelberg, Winter.

__ (1997¹), "Autobiographie", in: Brunner / Moritz (Hrsg.), 30-33.

__ (1997²), "Neue Subjektivität", in: Brunner / Moritz (Hrsg.), 248-250.

Horowitz, Bethamie (2003), "Connections and journeys: assessing critical opportunities for enhancing Jewish identity", A report to the commission on Jewish identity and renewal – Federation of Jewish Philanthropies of New York,
http://www.jewishdatabank.org/Reports/Connections_And_Journeys_2003rev.pdf .
[Consultado em 26.01.2005]

Hövel, Jörg auf dem (1998), "'Wer zweimal mit derselben pennt...' Elektrogeräte und Emanzipation. Die "sexuelle Revolution" und ihre Folgen. Die Protestbewegung der 60er Jahre", *Highlife*, 6, <http://www.joergo.de/68erII.htm>. [Consultado em 24.02.2007]

Hubber, Michaela (1999), "Das Trauma und seine Folgen", in: Damm, Sigrid (Hrsg.), *Schwer traumatisierende Erfahrungen. Auswirkungen und Psychotherapie*, Tübingen, Universitas Verlag, 155-180.

Hussong, Marion (2000), *Der Nationalsozialismus im österreichischen Roman. 1945-1969*, Tübingen, Stauffenburg, 27-47.

Ijzendoorn, Marinus H. van (2003), "Are children of Holocaust survivors less well adapted? A meta-analytic investigation of secondary traumatization", *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 16, 5, 459-469.

Jaecker, Tobias (2003), "Die Walser-Bubis-Debatte: Erinnern oder Vergessen?",
<http://www.hagalil.com/antisemitismus/deutschland/walser-1.htm> .
[Consultado em 20.07.2007]

Jahoda, Mosche H. (2001), "'Du hast gemordet und auch geerbt.' Erwartungen von Überlebenden der Shoah an die ÖsterreicherInnen und an Österreich", in: Lappin / Schneider (Hrsg.), 21-25.

Janßen, Karl-Heinz (1992), "Die Revolution der 68er: Der große Kampf", *Zeit-Magazin*, 12.Juni, 22-31.

Jaspers, Karl (1966), *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, München, Piper.

Jens, Walter (1995), "Ilse Aichingers erster Roman", in: Moser (Hrsg.), 169-172.

Joutard, Philippe (2005), "Reconciliar História e Memória?", *Educação e Contemporaneidade*, Vol. 14, 23, 205-212 [Trad. Tania Gandon].

Jung, Mathias (2006), "Aleida Assmann: Der 8. Mai als europäisches Datum", Bundeszentrale für politische Bildung, http://www.bpb.de/themen/ERZMJS,0,Aleida_Assmann:_Der_8_Mai_als_europ%EAisches_Datum.html. [Consultado em 20.07.2007]

Kamber, Richard (2000), "The logic of the Goldhagen debate", *Res Publica*, 6, 155-177.

Keil-Behrens, Frank (2004), "Erwachsene Welticht", *Titelmagazin*, <http://www.titel-forum.de>. [Consultado em 16.01.2007]

Kestenberg, Judith (1995), "Überlebende Eltern und ihre Kinder", in: Bergmann / Jucovy (Hrsg.), 103-126.

___ (1995), "Die Analyse des Kindes eines Überlebenden. Eine metapsychologische Beurteilung", in: Bergmann / Jucovy (Hrsg.), 173-206.

Keupp, Heiner (1999), "Identitätskonstruktionen im Epochenwandel", in: Keupp, H. (Hrsg.), *Identitätskonstruktionen in der Spätmoderne*, Hamburg, Reinbeck, 16-59.

Kiedaisch, Petra (Hrsg.) (1995), *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart, Reclam.

Kilcher, Andreas (Hrsg.) (2000), *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Stuttgart, Weimar, Verlag J.B. Metzler.

Kistner, Ulrike (1993), "Writing after Auschwitz. On the Impossibility of a postscript.", *Acta Germanica*, 21, 171-183.

Kißling, Kristian (2001), "Dieser Roman zerstört sich selbst. Marcel Beyer – Spione", www.rezension/marcel-beyer-spione.html. [Consultado em 30.06.2006]

Klein, Christian (Hrsg.) (2002), *Grundlagen der Biografik: Theorie und Praxis des biographischen Schreibens*, Stuttgart, Weimar, Metzler

Klüger, Ruth (2001), "Schatten in die Gegenwart. Muss sich jede Generation aufs neue mit der Vergangenheit auseinandersetzen?", www.ballhausplatz.at/johcgi/ball/Tcgi.cgi?target=home&ID-News=779. [Consultado em 26.01.2005]

___ (2006), "Zum Wahrheitsbegriff in der Autobiographie", in: Heuser, Magdalene (Hrsg.), *Autobiographie von Frauen*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 405-410.

Knight, Robert (2001), "The Austrian State Treaty and beyond", *Contemporary European History*, 10, 1, 123-142.

Knischewski, Gerd / Spittler, Ulla (2005), "Remembering in the Berlin Republic: The debate about the central Holocaust memorial in Berlin", *Debatte*, Vol. 13 (1), 25-43.

Kogan, Ilany (2000), "Die Suche nach der Geschichte der nachkommen von Holocaust-Überlebenden in ihren Analysen: Reparation des 'seelischen Lochs'", in: Opher-Cohn *et al.* (Hrsg.), 163-181.

Köppen, Manuel / Scherpe, Klaus R. (Hrsg.) (1997), *Bilder des Holocaust. Literatur-Film-Bildenkunst*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag.

Kraft, Thomas (Hrsg.) (2000), *aufgerissen. Zur Literatur der 90er*. München, Piper Verlag.

Kruntorad, Paul (1976), "Prosa in Österreich seit 1945", in: Spiel, Hilde (Hrsg.), *Kindlers Literaturlexikon. Die zeitgenössische Literatur Österreichs*. Zürich, Kindler, 131-292.

Kühl, Inge Marie (2001), *Zwischen Trauma, Traum und Tradition: Identitätskonstruktionen in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur*, Universität Humboldt, Berlin. [Tese de doutoramento]

Kühner, Angela (2002), *Kollektive Traumata*, Berghof Forschungszentrum für Konstruktive Konfliktbearbeitung.

Lacan, Jacques (2006) "The mirror stage as formative of the function of the / as revealed in psychoanalytic experience", in: Storey, John (Org.), *Cultural theory and popular culture: a reader*, New Jersey, Pearson Education, 287-292.

LaCapra, Dominik (1996), "Representing the Holocaust: reflections on the historian's debate", in: Friedländer (Ed.), 108-127.

___ (1997), "Lanzmann's Shoah: Here is no why", *Critical Inquiry*, 23 (1), 231-269.

Laermann, Klaus (1993) "'Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch'. Überlegung zu einem Darstellungsverbot.", in: Köppen, Manuel (Hrsg.), *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, Berlin, Erich Schmidt, 11-14.

Lamping, Dieter (2003), "Identität und Gedächtnis in der jüdischen Literatur nach 1945", in: *Identität und Gedächtnis in der jüdischen Literatur nach 1945*, Berlin, Erich Schmidt, 7-16.

Lang, Berel (2000), *Holocaust representation. Art within the limits of history and ethics*, Baltimore / London, The John Hopkins University Press.

Lappin, Eleonore / Schneider, Bernard (Hrsg.) (2001), *Die Lebendigkeit der Geschichte. (Dis-)Kontinuitäten in Diskursen über den Nationalsozialismus*, St Ingbert, Röhrig Universitätverlag.

Lehmann, Jürgen (1988), *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie Geschichte der Autobiographie*, Tübingen, Max Niemeyer.

Leicht, Robert (1989), "Nur das Hinsehen macht uns frei", in: AAVV, 361-366.

Lejeune, Philippe (1975), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.

Leonhard, Nina (2006), "Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Die Erinnerung an den Nationalsozialismus im Verlauf von drei Generationen", in: Birkmeyer / Blasberg (Hrsg.), 63-80.

Levi, Neil / Rothberg, Michael (Eds.) (2003), *The Holocaust. Theoretical Readings*, Edinburgh University Press.

Lindemann, Gisela (1988), *Ilse Aichinger*, München, Beck.

Loewy, Hanno (2000), "Jüdische Existenz in Deutschland", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 25-34.

___ (2002), "A history of ambivalence: post-reunification German identity and the Holocaust", *Patterns of Prejudice*, Institute for Jewish Policy Research, Vol. 36 (2), 3-13.

Lorenz, Dagmar (1981), *Ilse Aichinger*, Regensburg, Athenäum.

___ (1994), "Austrian Jewish History and Identity after 1945", *Modern Austrian Literature*, 27 (3/4), 1-17.

___ (2002), "Erinnerung um die Jahrtausendwende. Vergangenheit und Identität bei jüdischen Autoren der Nachkriegsgeneration", In: Gilman / Steinecke (Hrsg.), 147-161.

Ludwig-Kedmi, Revital / Tyrangiel, Silvie (2000), "Psychotherapie mit Holocaust-Überlebenden: Zwischen Trauer, Schuldgefühlen und Opferneid", *Zeitschrift für Politische Psychologie*, 8, 4, 533-548.

Lühe, Irmela von der (1997), "Das Gefängnis der Erinnerung – Erzählstrategien gegen den Konsum des Schreckens in Ruth Klügers *weiter leben*", in: Köppen, Manuel / Scherpe, Klaus (Hrsg.), *Bilder des Holocaust*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 29-46.

Marcuse, Herbert (1966), "Vietnam: Analyse eines Exampels", in: *Neue Kritik*, 36/37 (Junho-Agosto), 30-40.

Mausbach, Wilfried (2002), "Historicising '1968'", *Contemporary European History*, II (1), 177-187.

Meng, Michael L. (2005), "After the Holocaust: The history of Jewish life in West Germany", *Contemporary European History*, 14 (3), 403-413.

Misch, Georg (1989), "Begriff und Ursprung der Biographie", in: Günter Niggel (Hrsg.), *Die Autobiografie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 33-54.

Mitschlerlich, Alexander e Margarete (1977), *Die Unfähigkeit zu trauern*, München/Zürich, R. Piper&Co.

Mohr, Peter, "Tanja Langer: Der Morphinist oder die Barbarin bin ich. Dünne Chimäre", <http://www.titel-forum.de/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=562>.
[Consultado em 16.01.2007]

Moser, Gerda Elisabeth (Hrsg.) (1994), *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*, Wien, Passagen Verlag, 337-354.

Moser, Samuel (Hrsg.) (1995), *Ilse Aichinger. Leben und Werk*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.

Moses, A.D. (1998), "Structure and Agency in the Holocaust: Daniel J. Goldhagen and his Critics", *History and Theory*, 37, 2, 194-219.

Mourre, Michel (1998), *Dicionário da História Universal*, Edições Asa (Vol. II), 773-782.

Müller, Jan-Werner (2002), "1968 as event, milieu and ideology", *Journal of Political Ideologies*, 7 (1), 15-37.

Müller, Klaus-Detlef (1976), *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 27-73.

Myers, D.G. (1999), "Responsible for Every Single Pain: Holocaust Literature and the Ethics of Interpretation", *Comparative Literature*, 51 (4), 267-288.

Neumann, Moritz (2000), "Gemeinschaft oder Gemeinde?", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 166-175.

Nieraad, Jürgen (1994), *Die Spur der Gewalt. Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur und ihrer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen.

Nolden, Thomas (1995), *Junge jüdische Literatur. Konzentriertes Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Nolte, Ernst (1987), "Vergangenheit, die nicht vergehen will", in: AAVV, 39-47.

Nora, Pierre (1989), "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations*, 26, 7-25 [Trad. Marc Roudebush].

Nünning, Ansgar (Hrsg.) (2004), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar, Verlag J.B. Metzler [3. Auf.].

Nünning, Ansgar / Gymnich, Marion / Sommer, Roy (Eds.) (2006), *Literature and Memory, Theoretical Paradigms, Genres, Functions*, Tübingen, Francke Verlag.

Opher-Cohn, Liliane *et al.* (Hrsg.) (2000), *Das Ende der Sprachlosigkeit?: Auswirkungen traumatischer Holocaust-Erfahrungen über mehrere Generationen*, Giessen, Psychosozial Verlag.

Opitz, Alfred (1998), *Sociedade e Cultura Alemãs*, Universidade Aberta, Lisboa.

Paulsen, Wolfgang (1991), *Das Ich im Spiegel der Sprache. Autobiographisches Schreiben in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer.

Peck, Jeffrey M. (2004), "New Perspectives in German-Jewish Studies: toward a diasporic and global perspective", *GHI Bulletin*, 35, 33-41.

Peters, Sabine (2003), "Kain und Abel, revisited", *Frankfurter Rundschau*, <http://www.lyrikwelt.de/rezensionen/eineartliebe-r.htm>. [Consultado em 16.01.2007]

Platen, Edgar (2000), *Erinnerte und erfundene Erfahrung: zur Darstellung von Zeitgeschichte in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*, München, Iudicium.

Piccone, Marilia (2005), "Vita di Familia, Viola Roggenkamp", <http://www.stradanove.net/news/testi/libri-05b/lapic2807050.html>. [Consultado em 16.01.2007]

Pollak, Michael (1989), "Memória, Esquecimento, Silêncio", *Estudos Históricos*, Vol. 2, 3, 3-15 [Trad. Dora Rocha Flaksman].

___ (1992), "Memória e identidade social", *Estudos Históricos*, Vol. 5, 10, 200-212 [Trad. Monique Augras].

Pontzen, Walter (2005), "Vergangenheit erledigt? Begegnung der Kinder von NS-Tätern und NS-Opfern", http://www.psychanalyse-laien-forum.de/VortrNotiz_SS05VergangenheitErledigt.htm. [Consultado em 20.03.2007]

Purdie, Catherine (1998), *'Wenn ihr nicht werdet wie Kinder'. The Significance of the Child in the World-View of Ilse Aichinger*, Frankfurt am Main, Peter Lang.

Radvan, Heike, "Der schwere Weg einer jüdischen Deutschen zur eigenen Identität. Viola Roggenkamp: Familienleben", <http://mut-gegen-rechte-gewalt.de>. [Consultado em 09.02.2007]

Ramalho, Maria Irene / Ribeiro, António Sousa (2001), "Identidade e nação na(s) poética(s) da modernidade: Os casos de Fernando Pessoa e Hugo von Hofmannsthal", in: Ramalho, Maria Irene / Ribeiro, António Sousa (Orgs.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto, Edições Afrontamento, 411-435.

Reemtsma, Jan Philipp (1998), "Die Memoiren Überlebender. Eine Literaturgattung des Jahrhunderts", in: *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden*, Hamburg, Hamburger Edition, 227-253.

Reichensperger, Richard (1995), "Die Bergung der Opfer in der Sprache", in: Moser (Hrsg.): 85-86.

Reis, Carlos / Lopes, Ana Cristina (1994), *Dicionário de Narratologia*, Coimbra Almedina.

Ribeiro, António Sousa (1996), "Notas introdutórias: A Identificação de um país", in: Aguiar de Melo, Idalina (Coord.), *Fragmentos de um diálogo. Estudos Portugueses sobre temas austríacos*. Coimbra, Minerva, 9-24.

Ricoeur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil.

Romberg, Otto R. / Urban-Fahr, Susanne (Hrsg.) (2000), *Jüden in Deutschland nach 1945*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung.

Rosenberger, Nicole (1998), *Poetik des Ungefügt. Zur Darstellung von Krieg und Verfolgung in Ilse Aischingers Roman 'Die größere Hoffnung'*, Wien, Braumüller.

Rosenthal, Gabriele (1995), *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibung*, Frankfurt am Main, New York, Campus.

___, "Die Nachwirkungen der Nazi-Verbrechen bei den Nachkommen von Nazi-Tätern und bei Nachkommen von Überlebenden der Shoah",

<http://www.qualitative-sozialforschung.de/rosenthal.htm>. [Consultado em 20.03.2007]

Rüsen, Jörn (2000), "Holocaust-Erfahrung und deutsche Identität – historische Überlegungen zum Generationswandel im Umgang mit der Vergangenheit", in: Opher-Cohn *et al.* (Hrsg.), 71-83.

Santner, Eric L. (1996), "History beyond the pleasure principle: some thoughts on the representation of trauma", in: Friedländer (Ed.): 143-154.

Scheuer, Helmut (1987), "Biographie", in: Borchmeyer, Dieter / Žmegač, Viktor (Hrsg.), *Moderne Literatur in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main, Athenäum: 46-53.

Schiller, Kay (2003), "Political militancy and generation conflict in West Germany during the 'Red Decade'", *Debatte*, Vol. 11 (1), 19-38.

Schlie, Ulrich (2000), "Today's view of the Third Reich and the Second World War in german historiographical discourse", *The Historical Journal*, 43 (2), 543-563.

Schmidt-Dengler, Wendelin (1995), *Bruchlinien. Vorlesungen zur österreichischen Literatur 1945 bis 1990*, Salzburg und Wien, Residenz Verlag.

Schmidtkunz, Renate (2006), "Enthusiasmus und Zerstörung. Aleida Assmann, Literaturwissenschaftlerin", <http://oe1.orf.at/highlights/52932.html>. [Consultado em 20.07.2007]

Schnapper, Dominique *et al.* (2007), *Identity and Memory*, Paris, Culturesfrance.

Schneider, Christian (2001), "Erbschaft der Schuld? Der Diskurs über die NS-Vergangenheit in den deutschen Nachkriegsgenerationen", in: Lappin / Schneider (Hrsg.), 324-335.

Schnell, Ralf (1986), *Literatur der Bundesrepublik. Autoren, Geschichte, Literaturbetrieb*, Stuttgart, Metzler.

___ (1994), "A literatura da República Federal Alemã", in: Beutin, Wolfgang *et al.*, *História da Literatura Alemã 2*, Lisboa, Edições Cosmo, 389-526. [Orig. "Die Literatur der Bundesrepublik", in: *Deutsche Literaturgeschichte, von den Anfängen bis zur Gegenwart*, trad. Antonieta Marisa Lopes, Teresa Seruya, João Barrento]

Schnurre, Wolfdietrich (1995), "Dreizehn Thesen gegen die Behauptung, daß es barbarisch sei, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, in: Kiedaisch (Hrsg.), 123-126.

Schoonneveldt, Leo (2006), "The moral witness in the field of cultural remembrance", in: Nünning / Gymnich, Sommer (Eds.), 235-248.

Schruff, Helene (2000¹), *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der 'zweiten Generation'*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag.

Schubert, Jan, "Tanja Langer: Der Morphinist oder Die Barbarin bin ich", www.tu-chemnitz.de/phil/germanistik/sprachwissenschaft/schreibzentrum/rezensionen/rez1.html.
[Consultado em 16.01.2007]

Schubert, Katja (2001), *Notwendige Umwege. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen in Deutschland und Frankreich nach Auschwitz*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.

Schweike, Irmgard (1990), "Autobiographischer Roman", in: Schweike, Günther / Schweike, Irmgard (Hrsg.), *Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart, Metzler, 35.

Sedlaczek, Dietmar (1996), *'Das Lager läuft dir hinterher': Leben mit nationalsozialistischer Verfolgung*, Berlin-Hamburg, Dietrich Reimer Verlag.

Sigal, J.J. / Weinfeld, M. (1989), *Trauma and rebirth: intergenerational effects of the Holocaust*, New York, Prager.

Sieburg, Friedrich (1995): "Die größere Hoffnung", in: Moser (Hrsg.), 160-162.

Silva, Maria Palmira Roque da (2004), *Autobiografia e mito no romance 'Meine Schwester Antigone' de Grete Weil*, Coimbra, Minerva Coimbra, CIEG.

Simões, Anabela Valente (2001), *'Weil das Gedächtnis auch ein Gefängnis ist'. O Holocausto e a questão da representação: facto e ficção em Ruth Elias, Ruth Klüger e*

Ilse Aichinger, Instituto de Estudos Alemães, *Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*. [Dissertação de mestrado]

Šlibar, Neva (1994), "Anschreiben gegen das Schweigen. Robert Schindel, Ruth Klüger, die Postmoderne und Vergangenheitsbewältigung", in: Berger, Albert / Moser, Gerda Elisabeth (Hrsg.), *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*, Wien, Passagen Verlag, 337-354.

___ (1997), "Biographie", in: Brunner / Moritz (Hrsg.), 52-53.

Sontag, Susan (2003), *Olhando o sofrimento dos outros*, Lisboa, Gótica [Orig. *Regarding the pain of others*, trad. José Lima].

Sørensen, Bengt Algot (2002), *Geschichte der deutschen Literatur 2. Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München, Beck'sche Reihe.

Spiegel, Miriam V. (2002), "Engaged in a non-dialogue: voidance coalitions between Holocaust Survivors, Victimizers and Therapists", *3^d World Congress for Psychotherapy*, Viena, 18.07.

Spiegel, Paul (2000), "Ansprache am 9. November", in: Romberg / Urban-Fahr (Hrsg.), 21-23.

Stanzel, Franz (1985 [1979]), *Theorie des Erzählens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Stein, Hannes (1998), "Schm'a Jisruel, kalt is ma in die Fiß. Die neue deutschsprachige Jüdische Literatur", in: Braese, Stephan / Gehle, Holger *et al.* (Hrsg.), *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*, Frankfurt/New York, Campus Verlag.

Steinecke, Hartmut (2000), "America and the newst Jewish writing in Germany", *The German Quarterly*, 73, 2, 151-162.

___ (2002), "Deutsch-Jüdische Literatur heute. Die Generation nach der Shoah", in: Gilman / Steinecke (Hrsg.), 9-16.

— (2005), *Literatur als Gedächtnis der Shoah: deutschsprachige jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller der 2. Generation*, Paderborn, Schöningh.

Steiner, George (1987), "Das lange Leben der Metaphorik. Ein Versuch über die *Shoah*.", *Akzente*, 34, 2, 194-212.

Stepanik, Lukas / Schindel, Robert (2002), *Gebürtig*, CULT Filmproduktion, EXTRAFILM.
[Filme]

— (2002), *Gebürtig*, Página oficial, <http://www.gebuertig.com/>.

— (2002), *Gebürtig*, Internet Movie Data Base, <http://www.imdb.com/title/tt0280699/>.

Still, Oliver (1997), "Fiktion des Faktischen". Zur autobiographischen Literatur des letzten Jahrzehnten", in: Delabar, Walter / Schütz, Erhard (Hrsg.), *Deutschsprachige Literatur der 70er und 80er Jahre. Autoren, Tendenzen, Gattungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 75-104.

Stone, Dan (2004), "Genocide as Transgression", *European Journal of Social Theory*, 7 (1), 45-65.

Sznaider, Natan (2005), "Keiner war's gewesen. Nobert Frei über den Umgang der Deutschen mit der Nazivergangenheit", *Die Welt*, 21.05, www.welt.de/data/2005/05/21/720754.html. [Consultado a 20.07.2006]

Tager, Michael (1993), "Primo Levi and the language of the victims", *Criticism*, Spring, XXXV, 2, 265-288.

Tetlow, Edwin (1967), "Of Diplomatic Thrust and Counterthrust", *Christian Science Monitor*, 15.12, 13, http://www.bookrags.com/criticism/friedlnder-saul-1932_5/ [Consultado em 07.07.2005]

Thums, Barbara (2000), '*Den Ankünften nicht glauben, wahr sind die Abschiede*'. *Mythos, Gedächtnis und Mystik in der Prosa Ilse Aichingers*, Freiburg im Breisgau, Rombach Verlag.

Ullrich, Volker (1996), "Daniel J. Goldhagen in Deutschland: Die Buchtournee wurde zum Triumphzug", *Die Zeit*, Nr. 38.

Vogl, Walter (2001), "'Man erzählt Witze, und die Vergangenheit kehrt zurück'. Der Wiener Dichter Robert Schindel", *TRANS Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Nr. 7, <http://www.inst.at/trans/7Nr/vogl17.htm>. [Consultado em 02.01.2007]

Wagner-Egelhaaf, Martina (2000), *Autobiographie*, Stuttgart, Weimar, Metzler.

Wardi, Dina (1997), *Siegel der Erinnerung. Das Trauma des Holocaust. Psychoterapie mit Kindern von Überlebenden*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Watson, Martin (2000), "Peter Schneider: über die Mühen des Kampfes in Deutschland", http://www.uni-essen.de/literaturwissenschaft-aktiv/nullpunkt/rtf/schneider_muehen.rtf. [Consultado em 23.01.2007]

Weissberg, Liliane (2003), "Reflecting on the past, envisioning the future: perspectives for German-Jewish Studies", *GHI Bulletin*, 35 (Fall), 11-32.

Westermann, Christine (2005), "Viola Roggenkamp: Familienleben", http://www.wdr.de/radio/wdr2/rhein_und_weser/17662.phtml. [Consultado em 09.02.2007]

White, Hayden (1987), *Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The John Hopkins University Press.

Wilke, Jürgen (2005), "Die Fernsehserie 'Holocaust' als Medienereignis", www.zeitgeschichte-online.de. [Consultado em 12.11.2004]

Winkels, Hubert (1992), "Doppellämmer und Tätersöhne. „Gebürtig“: Das Romandebüt des Lyrikers Robert Schindel", *Die Zeit*, 16, 10.04.

Wippermann, Wolfgang (1997), *Wessen Schuld? Vom Historikerstreit zur Goldhagen-Kontroverse*, Berlin, Elefanten Press.

Wortberg, Silja / Schwenk, O.G. (1997), "Projektbericht zur Erhebung 'Familie und Beruf'. Eine sozialwissenschaftliche Auswertung der Umfrage der Arbeitsgemeinschaft der Frauenverbände des Rhein-Hunsrück-Kreises",

<http://o.g.schwenks.net/soz/familieundberuf/index.html?1.htm>.

[Consultado em 23.01.2007]

Wunderlich, Dieter (2002), "Marcel Beyer: Flughunde",

http://www.dieterwunderlich.de/Beyer_flughunde.htm. [Consultado em 30.06.2006]

Wurm, Carsten (2000), "Die Autobiographik", in: Heukenkamp, Ursula (Hrsg.), *Deutsche Erinnerung. Berliner Beiträge zur Prosa der Nachkriegsjahre (1945-1960)*, Berlin, Erich Schmidt, 239-294.

Young, James E. (1987), "Interpreting Literary Testimony: A Preface to Rereading Holocaust Diaries and Memoirs", *New Literary History*, 18 (2), 403-423.

___ (1988), *Writing and rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.

___ (1999), "Memory and Counter-Memory. The End of the Monument in Germany", *Harvard Design Magazine*, 9 (Fall), 1-10.

___ (2000), *At memory's edge: after-images of the Holocaust in contemporary art and architecture*, New Haven, Yale University Press.

Zeman, Herber (Hrsg.) (1999), *Geschichte der Literatur in Österreich. Das 20. Jahrhundert* (Band 7), Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

ANEXOS

TRANSCRIÇÕES DE ENTREVISTAS CORRESPONDÊNCIA TROCADA COM OS AUTORES

Anexo 1 – D. Rabinovici, 07.05.2007 (Viena)

Anexo 2 – D. Rabinovici, 15.01.2007 (correio electrónico)

Anexo 3 – D. Rabinovici, 09.03.2006 (*idem*)

Anexo 4 – J. Koneffke, 06.05.2007 (Viena)

Anexo 5 – J. Koneffke, 13.03.2007 (correio electrónico)

Anexo 6 – J. Koneffke, 01.06.2006 (*idem*)

Anexo 7 – J. Koneffke, 29.01.2005 (*idem*)

Anexo 1

Doron Rabinovici

Viena, 7 de Maio de 2007

Was für eine Bedeutung hat die Religion in Ihrem Leben? Und was bedeutet es für Sie ein Jude zu sein?

Es ist nicht so einfach zu beantworten... Es gibt einen Satz, den David Gurion gesagt hat und dieser Satz steht auch für mich: "Der Gott, an den ich nicht glaube, ist ein jüdischer". Was ich sagen möchte, ich weiß nicht ob es Gott gibt, aber ich trage einen jüdischen Namen. Und was für mich wichtig ist, in Bezug auf die Religion, hat mehr zu tun mit der Tradition, mit den Festen. Allerdings ist für mich das Jüdische eine Kultur und, aus meiner Weltsicht, besteht die Kultur nie aus der Religion, sondern die Religion aus der Kultur. Das sehen die Religiösen anders, aber für mich gibt es nicht nur ein Judentum, sondern mehrere Judentümer, die verändern sich mit der Zeit.

Ich bin ein atheistischer Jude, oder ein atheistischer orthodoxer Jude. In Wien sehe ich aber religiöse Menschen ganz anders als in Israel; für beide Welten bin ich voller Respekt, gegenüber Gläubigen oder Ungläubigen aller möglichen Religionen. Es gibt immer die Gläubigen und die Ungläubigen und es ist nicht so, es gilt nur für die Gläubigen. Für die Juden es ist stärker; für religiöse Juden bin ich Jude, egal ob ich gläubig bin oder nicht; weil ich geboren wurde als Sohn einer jüdischen Mutter. Ich bin Jude, also das bedeutet für mich sehr viel, weil ich hier in Österreich wohne. Und das hat zu tun mit meiner Geschichte, mit meiner Familiengeschichte. Ich bin Jude, ich spreche Hebräisch, ich singe Jiddisch, ich bin von den Erfahrungen jüdischer Geschichte geprägt. Auch die Tradition. Die talmudische Tradition hat mich sicherlich mehr geprägt, als eine der Tiroler Bergbauern oder eine der Angehörige der Sioux in den USA.

Es gibt auch einen gewissen jüdischen Humor, aber es ist teilweise etwas, das man nicht ganz festmachen kann. Dieser Humor ist sehr urban, er ist nicht nur jüdisch; wäre er nur jüdisch, würden nur die Juden darüber lachen. Es lachen nicht nur Juden, es lachen immer mehr Nicht-Juden darüber. Es ist ein moderner Humor.

Ich nehme an, ich bin nicht ein jüdischer Autor, sondern ich bin Jude und Autor. Ich wäre auch Jude, ohne Autor zu sein, ich glaube auch Autor, ohne Jude zu sein. Ich bin halt beides.

Wieso haben Sie sich nicht dafür entschieden, so wie Ihr Bruder, Österreich zu verlassen und nach Israel zurückzukehren? Sind Sie noch in einem "Provisorium" oder haben Sie sich schon angepasst?

Ich habe mich nicht entschieden. Es ist passiert. Mein Bruder hat sich entschieden, weil mein Bruder andere Ziele für das Leben hatte. Er ist sechs Jahre älter. Wir haben beide verschiedene, sehr unterschiedliche Talente; mein Bruder ist sprachlich sehr talentiert und ich weiß nicht, ob ich nicht sagen sollte, er ist sprachlich talentierter. Aber er hat im Sprachlichen nicht seinen Beruf gefunden und nach einer gewissen Zeit ist das irrelevant.

Er ist mit neun Jahren hierher gekommen und mit siebzehn hat er den Wiener Rednerwettbewerb gewonnen; mit neun hatte er kein Wort Deutsch gekonnt und mit siebzehn

war er der beste Redner in seinem Jahresgang. Er sprach ein wunderschönes Deutsch und schrieb sehr gut. Im Unterschied zu mir, fehlerfrei. Ich hatte eine Schreibschwäche als Kind. Und mein Bruder spricht heute noch immer drei Sprachen und kann in drei Sprachen schreiben, was ich überhaupt nicht kann. Er spricht Hebräisch, Englisch oder Deutsch. Er ist aber Arzt geworden, und ich habe nur Medizin studiert. Dann hat er den Schritt gemacht, und ich hätte auch nach Tel Aviv gekonnt, aber durch die politischen Auseinandersetzungen habe mich in Österreich festgehakt.

Ich habe Prüfungen in Tel Aviv gemacht; hatte sehr überraschende, gute Erfolge gehabt. Ich erinnere mich noch als ich zum Sekretariat gegangen bin und man mich gefragt hat, was ich weiter machen möchte. Ich sagte Geschichte. „Aber mit solchen Noten könntest du Chemie machen!“ Aber ich sagte „Ich will ja nicht Chemie“, „Aber du könntest ja Jura machen“, „Ich will nicht Jura“, „Du könntest aber Medizin machen!“, „Ich habe erst gerade Medizin studiert, und will Medizin nicht machen“. Und dann beschloss ich – und nur deswegen weil ich immer noch Freunde in Wien hatte und einige Prüfungen in Wien abgeschlossen hatte – in Wien zu bleiben. Aber ein richtiger Beschluss war es nicht. Ich weiß nicht ob der eigentliche Punkt vielleicht unbewusst ist. Ich weiß es nicht, aber der unbewusste Grund wäre, dass das Leben in Wien angenehm war.

Aber das ist wirklich nur Spekulation... ich war absolut bereit, in die Armee zu gehen, in die israelische. Wenn man mich gefragt hätte, ob ich bereit wäre mitzumachen, würde ich sagen „Ja!“... obwohl ich gar nicht der typische Soldat bin... aber das ist ja nur Spekulation...

Ich bin undefiniert... Bin nicht in einem Provisorium, sondern ich bin eigentlich, in Wirklichkeit, heimatlos geworden. Insofern ist es das, dass ich eine israelische Geburtsheimat habe und ein österreichisches Zuhause habe. Ich habe zwei Länder. Und ich bin den Regierungen der zwei Länder sehr kritisch gegenüber.

Wie beschreiben Sie die heutige Beziehung zwischen den Österreichern und ihrer Vergangenheit?

Die Lüge hat sich verändert. In den neunziger gab's die Auseinandersetzung zwischen der Geschichte, der Vergangenheit und Österreich. Aber im Jahr 2000 ist es zurückgegangen mit der Regierung schwarz-blau. Im Jahr 2005, so unter schwarz-blau, war's so gewesen, dass man das Gefühl hatte, dass bei den Gedenkveranstaltungen nicht mehr gesagt wurde, Österreich wäre das erste Opfer Hitlers, sondern das erste Opfer der Alliierten gewesen.

Was halten Sie von dem Konflikt zwischen Israel und Palästina? Meinen Sie, dass es irgendwann mal zum Frieden kommen wird? Israelis werden oft kritisiert, besonders wenn unschuldige Menschen (besonders Kinder) bombardiert werden. Dass sie den Holocaust vergessen haben, wird ihnen vorgeworfen. Was halten Sie davon?

Ich weiß es wirklich nicht, ob es zum Frieden kommt. Aber die Frage soll nicht nur bei dem Krieg bleiben, sondern was wird, wenn der Frieden kommt. Mir ist klar, dass beide Gruppen in diesem Land leben, und ich bin eben deswegen dafür, dass es ein Zweistaat wird.

Haben die Israelis den Holocaust vergessen? Nein!! Das glaube ich nicht, aber wichtiger ist die Frage, wie man sich an den Holocaust erinnert. Das allerdings ist sehr schwer. Es gibt in Israel sehr unterschiedliche Gruppierungen und deswegen kann man von den Israelis nicht im Allgemeinen sprechen. Es gibt russische Einwanderer, die die anderen Juden skeptisch sehen... Aber der Holocaust ist immer noch ein dominantes Thema. Es wird immer weiter diskutiert...

Ohnehin, der Titel von Ihrem letzten Roman ist schon rätselhaft. Was wollten Sie damit vermitteln?

Im Deutschen ist "ohnehin" ein Wort, das im Grunde nichts sagt, ein Wort einer gewissen Leichtigkeit. Auch etwas das nicht klar ist. "ohnehin" – nicht klar. Das Wort "ohnehin" erinnert an die Wortlosigkeit des Lebens, nicht nur für die Juden, denn wir alle leben heutzutage jenseits von der Heimat (dieses deutsche Wort!) Für immer mehr Leute... das ist die Globalisierung. "ohnehin", wir haben keine Utopie mehr. Die Utopie ist untergegangen. Es steht nicht nur für die Leichtigkeit, sondern auch für die Vergessenheit.

Und was wird Ihr nächstes Projekt sein?

Es ist sehr schwer zu sagen, ob ich es schaffen werde... ich versuche zu schreiben, über Israelis im Ausland...

[Ein Roman oder eine wissenschaftliche Arbeit?]

Nee, nee – Roman! Im Grunde es wird... Kurzgeschichten ...aber prinzipiell ein Roman.

Anexo 2

Doron Rabinovici

Via correio electrónico, 15.01.2007

Liebe Anabela Simoes,
im Mai bin ich wieder in Wien. Da könnten wir uns sehen.

Zu Ihren Fragen:

Sie waren noch ein Kind als Sie in Wien angekommen sind. Hat das Migrantenkind damals große Integrationsschwierigkeiten gehabt?

Ich hatte als Kind vielleicht keine großen Integrationsschwierigkeiten, aber ich wurde wohl zu einer Ausnahmeerscheinung, die nirgends ganz zuhause ist. Ich sah mich als Israeli, der gleichwohl perfekt Deutsch lernen wollte. Ich war ein Fremdling, der nicht verstand, weshalb sich die österreichischen Kinder so unterwürfig verhielten. Sie zeigten so wenig Stolz. Ich war es gewohnt, als jüdisches Kind geliebt zu werden. Ja, verehrt.

In der Mittelschule stieß ich dann auf die ersten antisemitischen Aggressionen. Ich wusste mich aber gut zu wehren und schlug mich, wenn es um Rassismus ging, recht gut und gern. Ich schicke Ihnen einen Text im Anhang* mit, der meine Position ein wenig verdeutlicht.

Ihre Beziehung zu Ihren Eltern. Wurden Sie auch als Wiederkehr von den jüdischen Opfern behandelt?

Wiederkehr der Opfer war ich nicht, aber ich denke, daß ich den Eltern sehr wichtig schien, da ihr jüdisches Familienleben zerstört worden war. Wir Kinder waren eine gewisse Entschädigung. Wir wurden abgöttisch geliebt. Wir wurden mit Erwartungen überhäuft. Unsere Familie war keine kinderreiche, sondern eine elternreiche.

In dem Roman "Ohnehin" präsentieren Sie einen Überlebenden (Paul Guttman), der irgendwie gelernt hat, mit den Erinnerungen der Vergangenheit weiterzuleben. Ist es ein Zufall, dass er aus Rumänien kommt, oder spiegelt "Herr Guttman" David Rabinovicis Haltung?

Nein, Guttman hat zwar manche Eigenschaften meines Vaters, aber die Unterschiede sind viel größer. Mein Vater war nicht in einem Lager. Seine Familie wurde nicht ermordet.

In demselben Roman, akzeptiert Lew Feiniger nicht, dass die Kinder von Opfern und Tätern viele Gemeinsamkeiten haben und weigert sich Bärbl zu hören oder zu helfen. Wie kann ein Überlebender einem Nazinachbarn helfen und jemand von der sogenannten zweiten Generation sich mit "dem Anderen" nicht versöhnen?

Zunächst handelt es sich bei Guttman und Lew nicht um Repräsentanten von Generationen, sondern um eigenständige Figuren. Hinzu kommt, daß Guttman zwar einem Täter hilft, aber auch kaum gerne von Verwechslungen zwischen Opfern und Tätern hören würde. Lew würde Bärbl vielleicht helfen, wenn sie krank wäre, aber er will nichts von irgendwelchen Verwechslungen zwischen den Nachkommen von Opfern und Tätern hören.

Uwe Seltmann und Claudia Brunner haben das Buch "Schweigen die Täter, reden die Enkel" veröffentlicht und beschrieben, dass sie die gleichen Phantomschmerzen fühlen, die Sie auch schon einmal in einem Interview beschrieben haben. Was denken Sie persönlich, gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen der zweiten Generation oder nicht...?

Ich kenne das Buch von Seltmann und Brunner nicht, aber ich kenne ja viele Nachkommen von Tätern, da ich in Wien lebe. Ich kenne übrigens auch Claudia Brunner. Nein, das sind ganz andere Situationen als in jüdischen Familien. Das Schweigen in meiner Familie war kein Verschweigen. Das Schweigen in meiner Familie folgte einem Trauma. Die Opfer konnten mit ihren Kindern nicht reden über die Schmach, die ihnen angetan worden war. Das war Teil ihres Traumas. Sie logen aber nicht. Die Kinder wurden von ihnen durch Liebe erdrückt, durch ihre großen Erwartungen belastet, aber nicht durch Kälte und Härte gequält. Die Opfer fanden keine Worte, für das, was ihnen widerfahren war. Die Nachkommen der Täter trugen viel härtere Auseinandersetzungen mit ihren Eltern aus. Hierin liegt letztlich einer der Gründe, weshalb die deutsche Linke in den Jahren 1968 zum Terrorismus fand. Für sie war die ältere Generation eine Verbrechergemeinschaft von Nazis. Für die Kinder der Opfer hätte hingegen jede Aggression gegen die Eltern bedeutet, das Werk der Nazis weiter zu führen. Sie waren in ihrer Aggression gegen die eigenen Eltern gehemmt. Es gibt also kaum gegensätzlichere Verhältnisse als zwischen den Familien von Opfern und jenen von Tätern. Es gibt allerdings ein Interesse auf Seiten der Nachkommen der Täter, sich mit den Juden zu identifizieren. Sie fühlen sich schließlich auch als Opfer von Nazis, da sie sich als Opfer ihrer Nazieltern fühlen. Das mag verständlich sein, aber es hat mit der Realität wenig zu tun, denn die Opfer von Nazis wurden von den Tätern nicht etwa streng erzogen, sondern bestialisch ermordet.

Liebe Grüße,
Ihr Doron

***Mischmasch und Melange**

Doron Rabinovici

Es ist ein Klassenphoto aus dem Jahre neunzehnhundertsechundsiebzig. Ich bin, besser gesagt, war nicht der Junge, der in Lederhose vor dem Bleistiftspitzer stand. In diese Alpentracht hätte mich meine Mutter, der Vernichtung entronnen, nie gesteckt. Ich war auch nicht das Dickerchen, dem meine geliebte Volksschullehrerin eine Frage stellte und der, wie zu sehen ist, recht scheu auf das Buch vor ihr blickt. Ich weiß, daß mir bereits am ersten Tag im Kindergarten alle österreichischen Altersgenossen ein wenig zu feist, brav und unbeweglich schienen. Sie kamen mir irgendwie vor wie Semmelknödel; kugelig weiße, bamstig mehligte Gestalten.

An unserem ersten Tag in Wien waren wir, mein Bruder und ich, sogleich aus dem Haus gelaufen. Ohne unseren Eltern zu glauben und ihren Warnungen. Wir hatten zu Spielkameraden gewollt, denn so waren es die zwei israelischen Buben gewohnt gewesen. In Tel-Aviv konnten wir mit unseren Freunden draußen vor der Tür heruntollen und im Hof die Katzen aufscheuchen. Doch in der Taubstummengasse und auf der Favoritenstraße der sechziger Jahre waren wir beide dagestanden, stumm und ratlos; kein Gleichaltriger weit und breit, sondern bloß Erwachsene, zuweilen mit Hunden an der Leine. Autos donnerten an uns vorbei.

Die Wohnung hatte mich begeistert. Die Räume ragten höher empor, als ich, der kleine Sabre, es je gesehen hatte. Der Gang hinaus schien mir unheimlich lang und lange unheimlich. Wer hier seine Bleibe verlassen wollte, mußte über lange Korridore gehen, an Mezzanin und Parterre vorbei, Schwingtüre aufdrücken, um dann an Portale zu geraten, die selbst die Großen nicht bewegen konnten. Um den Haustoren Wiens entschlüpfen zu können, waren ins Holz Pforten eingeschnitten worden. Wollte einer sie öffnen, brauchte es einen Schlüssel.

Ich war kein Jude in Österreich, vielmehr wurde ich zum vorwitzigen Makkabäer in der Donaustadt und zum Jekke in Tel-Aviv, zum Südländer unter Älplern und zum Wiener Musterknaben auf Besuch im orientalischen Geburtsland, der mit seinem „Bitteschön“ und „Dankeschön“, mit „toda raba“ und „bewakascha“ die Verwandten befremdete und entzückte. Im nächsten Jahr, allenfalls im übernächsten, so glaubten meine Eltern, würden wir zurückkehren nach Israel; sie versprachen es einander. Diese Absicht wurde wiederholt, sooft sich die Abfahrt verschob, im nächsten und im übernächsten Jahr.

Ich bin der Junge, vom Betrachter aus gesehen ganz rechts. Wir waren eine reine Bubenklasse, und nur ich fand diese Aufteilung verstockt altmodisch, altbacken österreichisch,

und spielte sehr gerne mit den Mädchen im Nachbarraum. Der Kerl auf dem Bild, der ich war, ist den anderen irgendwie abgewandt, und bloß über die Schulter schaut er zur Lehrerin.

Hinter ihr steht der Kasten mit allen Buchstaben; der Schrein der Taferlklassler, eine Zauberkiste. Vor meinem dritten Lebensjahr war ich nach Österreich gekommen. In der fremden Stadt verstand mich keiner. Ein Junge lief mit seiner Mutter durch Wien und beschimpfte irgendwelche Männer auf Hebräisch: „Du Esel, ich bin so klein und kann bereits sprechen, und Du bist so groß und verstehst mich nicht.“ So schnell wie möglich wollte der Bub, Deutsch, wollte es besser als die Einheimischen reden.

Ich nutzte die Sprache, und nicht sosehr, was ich erklärte, vielmehr wer ich war, ließ viele meiner Worte zum Widerspruch gegen das Schweigen werden, das im Österreich der sechziger Jahre vorherrschte. Zum Stillhalten hatten die ostjüdischen Überlebenden ihren israelischen Sohn nicht erzogen. Ich sollte das Fremde mir aneignen, ohne mich dem Eigenen zu entfremden. Mein Name war ein Schild. Kaum hatte ich ihn genannt, war für zwei Stunden Gesprächsstoff gesorgt.

Aus der beidseitigen Not der Unzugehörigkeit machte ich eine zweifache Tugend. Ich lernte, wovon israelische Kinder nichts wußten, und kannte eine Welt, von der die Wiener Schulkameraden nichts ahnten. Der Bub, der ich war, fand sich in der Rolle des Mischmasch. Ich war ein Wechselbalg verschiedener Länder und Kontinente, wurde dabei zum Überbleibsel jahrhundertealter Heimatlosigkeit und zum Mitbringsel neuer Migration.

Anexo 3

Doron Rabinovici

Via correio electrónico, 09.03.2006

[Zur Biographie des Vaters, David Rabinovici]

Mein Vater wurde 1927 in Rumänien geboren. Ghetto oder Konzentrationslager blieben ihm erspart. Er wurde als Jude jedoch in Bukarest zu Zwangsarbeiten eingeteilt.

Alleine schaffte er als Jugendlicher die Flucht nach Palästina. Sein Arbeitgeber half ihm, ein Schiffsticket zu erlangen. Mein Vater wagte die Flucht mit dem Dampfer „Mefkure“; einem jener illegalen Schiffe, mit denen Juden zu jener Zeit Europa entflohen.

Doch weil er einer älteren Frau zu Hilfe kam, die Opfer eines Raubs geworden war, wechselte er in letzter Minute zu ihr auf das Schwesterschiff „Bulbul“. Rumänische Soldaten hatten nämlich dieser Frau die Koffer weggenommen. Mein Vater war mit ihr ins Militärlager gegangen, hatte sich vor den Offizier gestellt und Gerechtigkeit eingefordert. Keine Kleinigkeit für einen Juden im damaligen Rumänien. Nach einer Durchsuchung waren die Koffer aufgetaucht.

Mein Vater war nun also auf der „Bulbul“. Die „Mefkure“ aber wurde torpediert. Mit Maschinengewehrsalven, erzählt er, wurden jene totgeschossen, die nach der Sprengung noch in den Fluten um ihr Leben schwammen. Von den dreihundertfünf Menschen an Bord konnten sich acht retten. Mein Vater, der übrigens Nichtschwimmer ist, überlebte auf der „Bulbul“.

Ich hoffe, Ihnen geholfen zu haben.

Mit herzlichen Grüßen,

Ihr Doron Rabinovici

Anexo 4

Jan Koneffke

Viena, 6 de Maio de 2007

Wenn Großvater Haukeisen im Erdinnen sitzen darf, dann sind Sie ein genialer Märchenerzähler! Warum spielt die Fantasie eine so wichtige Rolle in Ihrem Werk? Waren Sie ein fantasievolles Kind? Was für eine Rolle spielt Ihr Schreiben für Kinder?

Ich glaube die Tatsache, dass ich auch für Kinder und Jugendliche schreibe und mein zielgerichteter Ansatz in *Paul Schatz im Uhrenkasten* ... das gehört zusammen, das eine hat mit dem anderen zu tun. Auch um Ihre autobiographische Frage zu beantworten, ob ich ein fantasievolles Kind war, es wird noch heute von meiner Familie, nicht nur von meinen Eltern, sondern auch von meinen Tanten erzählt, dass ich immer etwas unternommen habe als wir in Urlaub gefahren sind, dass ich mit sechs, sieben Jahre stundenlang Geschichten erzählt habe... Es waren die absurdesten Geschichten, aber in meinem Kindesverstand sind die ganz logisch erschienen. Ich schreibe deswegen für Kinder, weil ich mich dann teilweise an meine eigene Kindheit erinnert fühle.

Ich habe in diesem Jahr, in den vergangenen Monaten einen Jugendroman beendet, der im nächsten Jahr erscheinen wird. Es gibt einen Arbeitstitel, der vielleicht noch verändert wird, und der heißt *Der Tag, an dem meine Kindheit zur Ende ging*. Und ich glaube, an diesem Buch, an diesem Jugendbuch, das ich geschrieben habe, habe ich mich an meine Jugend, an meine frühe Jugend erinnert. Also, an diesen Übergang von Kindheit in die Jugend, im Alter von zwölf Jahren sagen wir. Und das Buch handelt auch tatsächlich von der Zeit, in der ich in diesem Alter war, in den 60er, Anfang der 70er Jahre.

Was mich besonders daran reizt für Kinder und Jugendlichen zu schreiben ist diese Fantasiewelt des Kindes und das heißt auch eine Möglichkeitswelt, in der das Leben noch offen ist.

Im Bezug auf Geschichte, auf die historische Geschichte, hat mich in *Paul Schatz im Uhrenkasten* auch gereizt, mit dieser Möglichkeitswelt eines Kindes zu spielen angesichts einer historischen Wirklichkeit, die wir ja schon kennen. Dieser Kontrast zwischen, auf einer Seite, dieser grausamen und bedrohlichen Realität und, auf der anderen Seite, der Möglichkeitswelt, der Fantasie des Kindes. Dieser schmerzhaft Kontrast hat mich besonders gereizt.

Einmal haben Sie gesagt, dass Realismus Traumarbeit ist. Würden Sie das klarer formulieren?

Ich versuche zuerst eine Erfahrung zu schildern: der Fall der Mauer, 1989. Bis zum Abend dieses 9. November 1989 hätte sicher keiner geglaubt, kein Deutscher, dass in dieser Nacht die Mauer fallen wird. Das war für uns eigentlich eine vollkommen absurde Idee, absurde Vorstellung, es könnte gar nicht passieren. Westdeutschland und Ostdeutschland waren zwei Identitäten. Die waren unbewusst selbstverständlich da, dass man sich nicht vorstellen konnte, dass es aufhören soll. Das hatte sich über vierzig Jahre ergeben. Es hatte funktioniert, mehr schlecht als recht natürlich, aber es hatte funktioniert und es war ein fast unerträglicher Gedanke, dass es jetzt zu Ende ist.

Ich habe an diesem Abend am 9. November eine Pressekonferenz gehört und am Ende wurde eine Notiz, ein Zettel vorgelesen: die DDR-Bürger dürfen frei reisen. Selbst nach dieser

Pressekonferenz hatte ich nicht geglaubt, dass die Mauer fallen wird. Dann saß ich an dem Abend mit einem Freund in einem Lokal und dann kam der Verkäufer der Tageszeitung, der TAZ, ins Lokal um 22 Uhr abends, zwei Stunden später ungefähr. Und die Headline, die Titelseite dieser Zeitung lautet "Die Mauer ist theoretisch gefallen" und mein Freund hat gesagt "Theoretisch ist nicht praktisch!"

Warum ich diese Geschichte erzähle?

Realistisch wäre es fünf Wochen früher gewesen zu sagen, die Mauer wird fallen. Viele Leute, die damals von sich glaubten, realistisch zu sein, fanden das vollkommen unmöglich. Also, es wäre realistisch gewesen, wenn man die Situation realistisch eingeschätzt hätte, wenn man früher sagen könnte die Mauer wird demnächst fallen. Aber alle Menschen, die sich realistisch genannt haben, sogar in der Politik, hätten gesagt es ist vollkommen unmöglich.

Ich will das auf einer Ebene so erklären, dass man manchmal näher an der Realität ist, wenn man an seine Träume glaubt. Das heißt, dass der Traum näher an der Realität sein kann, als der so genannte Realismus oder das realistische Denken. Das ist das Eine. Auf dieser Erfahrungsebene kann ich es so darstellen.

Was ich damit poetologisch meine...ist..., dass ich meine Bücher, in der Art, in der sie geschrieben sind, schon als realistische Literatur bezeichnen kann. Dass schon Dinge erzählt werden, wie z.B. in *Paul Schatz im Uhrenkasten*, die wirklich sind – und es ist zum Teil eine authentische Geschichte – aber eine realistische Welt, eine Möglichkeitswelt muss ich immer entgegenstellen.

Das ist die Traumarbeit, wobei ich Traumarbeit im Sinne des Begriffs von Freud verwende; also nicht einfach nur die Traumwelt gegen die reale Welt, sondern die Traumarbeit. Das heißt es geht um das Durcharbeiten von Träumen, sich immer zu vergewissern, was findet in diesem Traum statt, was wird konstruiert, welche Elemente sind enthalten, denn der Traum ist immer eine Verarbeitung von dem, was wir erlebt haben, und ist mit Elementen aus unserem realen Leben gefüllt, die aber neu komponiert werden, konstelliert werden. Es geht um eine neue Konstellation, sie werden zu etwas anderem, das sehr viel über unser Leben sagt. Also, Traumarbeit meint hier nicht nur, die mögliche Welt, die mögliche andere Welt, die schönere Welt, sondern meint auch, dass sie etwas über unser inneres Leben preisgibt. Das können Sie auch so sagen, Realismus als Traumpsychologie.

Die Psychologie der Figuren interessiert mich sehr. Wie die Figuren sich entwickeln, wie sie reagieren in ihren Zeitumständen, wie sie auch diese Zeitumstände verändern.

Ich habe gesagt "Realismus ist Traumarbeit", um zu sagen: wenn man eine realistische Literatur schreiben will, die den Namen verdient, dann muss man über die Möglichkeitswelt schreiben, über den Kontrast zwischen wirklicher und möglicher Welt und auch über die Psychologie dieser Möglichkeitswelt, dieser Traumwelt. Man kann nicht realistische Literatur schreiben, die nur wie ein Spiegel funktioniert. Das wäre nur Oberfläche. Dann würden wir nicht sehen was da hinter passiert.

In einem Interview wurde Ihnen vorgeworfen, über eine Zeit zu schreiben, über die schon alles gesprochen wurde. Mittlerweile folgten andere Autoren wie Marcel Beyer, Katharina Hacker oder Tanja Langer Ihren Beispiel. Was bewegt Ihre Generation immer weiter darüber zu schreiben?

Also ich glaube, dass sich unsere Generation mit Geschichte beschäftigt - und sogar noch jüngerer Autoren als wir -, das hängt einfach mit der Tatsache zusammen, dass die Vergangenheit noch nicht vergangen ist. Dass so viele Autoren aus meiner Generation über Deutschland der 30er, 40er Jahre schreiben, hat eben damit zu tun, dass die Vergangenheit unvergangen ist. Dass noch so viel an Stoff daran vorhanden ist, dass auch für die Nachkommen der Täter-, Opfergeneration noch genug zu erzählen bleibt.

Zum Beispiel, natürlich, es ist ja kein Zufall, dass es in *Paul Schatz im Uhrenkasten* ja nicht nur um Paul Schatz und seine Geschichte geht, sondern es geht auch um einen Ich-Erzähler, dem diese Geschichte wieder erzählt worden ist. Und ich nehme auch in den Blick, die Generation – meine eigene Generation – die diese Geschichte wiederum nur erzählt erlebt hat, gar nicht selbst erlebt hat, nur als Erzählung erlebt hat. Und mir geht es ja auch darum zu schildern, in diesen Zwischenkapiteln, was diese erzählte Geschichte mit einem Vertreter meiner Generation – dem Ich-Erzähler – macht. Es kann ihn anziehen, aber auch abstoßen.

Wir reden nicht unmittelbar nur über die 30er, 40er Jahre, sondern über die Erzählung dieser Zeit von einer Generation, die vor uns steht. Und darin liegt so viel Affektives, Intellektuelles, soviel Potential, dass es unsere Generation noch reizt darüber zu schreiben. Man würde sagen, es ist noch nicht erledigt. Es ist nicht erledigt. Es ist genug noch drin an Unverständnis, an Trauer, vielleicht noch an Wut, an Affekten, die noch nicht erledigt sind. Und es gibt auch ein Publikum dafür. Es gibt ja Leser, die diese Geschichten weiter lesen wollen.

Es gibt in der Tat einen Teil der Kritik, die dieser jüngeren Generation vorwirft, Bücher über diese Zeit zu schreiben. Aber vielleicht nicht so generell. Dieser Vorwurf ist nicht so generell gestellt, sondern an bestimmte Bücher, an bestimmte Arten wie man darüber spricht. Da, glaube ich, gibt es sehr viele Ideologien in dem Vorwurf; es wird gesagt, wenn die Zeugen dieser Zeit nicht mehr da sind, gestorben sind, dann kann die jüngere Generation eben nicht über Geschichte verfügen.

Darüber behaupte ich, dass das Unsinn ist. Wenn noch Potential da ist, und wenn diese Generation diese Geschichte erzählen will und muss, dann ist es ja eine Tradierung, eine Tradierung von Erzählung, von geschichtlicher Erzählung. Und diese Tradierung muss weiter gehen, denn das hält die Beschäftigung mit dieser Zeit auch am Leben. Wenn man gewissermaßen mit einer normativen Ästhetik heute sagt, es ist Schluss damit, es darf nicht mehr sein, dann würde man gewaltsam etwas abbrechen was noch Zeit braucht.

Sie haben als Lyriker angefangen aber mittlerweile ist der Roman die ausgewählte literarische Gattung. Warum diese Wende?

Na ja, ich meine, es gibt natürlich in der Literaturgeschichte Belege dafür, dass die schönsten Gedichte von jüngeren Autoren oder Autorinnen geschrieben worden sind. Die große Zahl von Goethes Gedichten liegt in seiner frühen Zeit, in der *Sturm und Drang* Periode. Und bei Hölderlin ist es dasselbe; seine schönsten Gedichte erschienen im Alter zwischen 18 und 25 Jahren.

Ich glaube, dass die Lyrik eine Gattung für die Jugend ist! Aber die Ausnahme bestätigt die Regel, und es gibt auch Autoren, die dem widersprechen.

Aber ich glaube, es hat mit den starken jugendlichen Affekten zu tun, also die jugendlichen Gefühle sind ungeheuer stark und der poetische Ausdruck ist natürlich sehr stark an die Affekte gekoppelt. Im traditionellen Sinn ist die Lyrik ein unmittelbarer Ausdruck als eine sehr affektive Besetzung einer Welthaltung. Und das ist in der Jugend viel stärker als in der mittleren oder späteren Zeit eines Individuums, weil dort etwas anders zutritt, und das ist die Erfahrung. Und die Erfahrung geht über größere Zeiträume, und die größeren Zeiträume sind nun wiederum die Bedingung für Epik. Entweder hat man ein intensives Erlebnis hinter sich, oder schon einen klaren Blick mit 24, wie zum Beispiel Thomas Mann in "Buddenbrooks" hatte – und er ist eben die große Ausnahme. Aber normalerweise kriegt man diesen klaren Blick erst, wenn man ein bestimmtes Alter erreicht hat.

Mit Poesie kann man dann vielleicht ein wunderschönes Gedicht über das Älterwerden, über Erfahrungsreichtum schreiben, aber wenn man es wirklich erzählen will, dann braucht man die große und lange Form.

Die italienische Sehnsucht. Auch Sehnsucht nach Rumänien (in Ihrem nächsten Projekt). Und Deutschland? Haben Sie keine Sehnsucht nach Deutschland?

Nein, Sehnsucht habe ich eigentlich nicht. Es gibt einen sehr großen Unterschied zwischen Sehnsucht nach einem Land oder einer Nation, und der Sehnsucht nach bestimmten Gerüchen, Farben, Erinnerungen aus einem Land. Und vor allem der größte Unterschied zwischen einem Land und einer Sprache. Das habe ich auf meinen verschiedenen Reisen durch Europa oder durch längere Aufenthalte außerhalb immer wieder festgestellt, dass ich ohne meine Muttersprache überhaupt nicht auskomme. Nicht nur für meine Arbeit, sondern auch für meine intellektuelle und auch psychische Integrität. Ohne Muttersprache kann ich es nicht, selbst wenn ich andere Sprachen spreche, zum Beispiel, Italienisch mit meiner Frau, mittlerweile auch Rumänisch, wenn ich dort bin, auch mit Freunden, mit denen ich in anderen Sprachen spreche. Und für das Schreiben kann ich überhaupt nicht auf meine Muttersprache verzichten.

Ich empfinde Sehnsuchtlosigkeit gegenüber Deutschland, und das liegt an der Neugier, mit der ich mich durch die europäische Welt bewege. Das positive Element dieser Sehnsuchtlosigkeit ist nicht Abwehr gegen Deutschland, sondern Neugier. Aber Sehnsucht nach der Sprache habe ich immer wieder.

Anexo 5

Jan Koneffke

Via correio electrónico, 13.03. 2007

Sie haben einmal gesagt, dass eine individuelle Geschichte nie von der historischen Geschichte und von der Vorgängergeschichte ausgelöst werden kann. Wenn Sie Ihre eigene Geschichte schreiben würden, welche historische Aspekte würden am wichtigsten sein?

In meinen beiden Romanen komme ich auf ein bestimmtes Jahr zu sprechen, das Jahr 1968. In diesem Jahr steigt der Ich-Erzähler ins Geschehen ein, der namenlose Neffe in "Paul Schatz", der Junge Sebastian in "Eine Liebe am Tiber". Dieses Jahr steht in meiner Lebensgeschichte für die erste Berührung mit historischer und politischer Geschichte, ausgelöst durch die Studentenbewegung, die die gesamte westdeutsche Gesellschaft veränderte. Obwohl noch ein Kind, haben mich die damaligen Umbrüche in Verhalten, Denken, Vorstellungen tief geprägt. Ich schreibe gewissermaßen immer meine eigene Geschichte, wenn ich Figuren erfinde, die dann wiederum in der historischen Geschichte zurückgehen, um ihre Wurzeln zu suchen, sei es in der Lebensgeschichte des "Paul Schatz", sei es in der Vater- und Muttergeschichte in der "Liebe am Tiber". Insofern habe ich meine eigene Geschichte bereits geschrieben, wie verfremdet auch immer. Und das historische Datum, das alles in Bewegung setzt, ist und bleibt: 1968.

Im Roman "Eine Liebe am Tiber" ist der Ich-Erzähler gequält von einer Vergangenheit, die er gar nicht erlebt hat. Ist das eigentlich nur eine individuelle Geschichte, oder ist diese Vergangenheit für die Deutschen im Allgemeinen noch lebendig?

Ja, sie ist allgemein lebendig. Was politisch in Deutschland geschieht, kann gar nicht gedacht werden ohne die deutsche Katastrophe zwischen 1914 und 1945. Ein Beleg: In fast allen europäischen Ländern gibt es starke rechtsextreme Gruppierungen, die bis zu 20 % bei Wahlen erhalten (*Lega Nord* in Italien, *Le Pen* in Frankreich, mittlerweile gibt es diese Gruppierungen sogar in traditionell so liberalen Ländern wie Holland oder Dänemark). Anders als die Österreicher, die sich mit ihrer Mit-Schuld an den deutschen Verbrechen nie kollektiv auseinandergesetzt haben, hatten die Deutschen keine Ausrede – und entsprechend gibt es in meiner Heimat keine Haider-Partei wie im österreichischen Parlament. Ich will hoffen, daß das so bleibt.

Den *wahren* Sebastian Wieland gibt es nicht. Alle meine Figuren sind erfundene Figuren, Figuren mit zum Teil authentischen Zügen und Lebensgeschichten, aber trotzdem erfunden. Ich war Sebastian Wieland, wenn ich mich morgens an den Computer setzte, um seine Geschichte zu schreiben – aber wenn ich vom Schreibtisch aufstand, war er nichts als eine Romanfigur.

Als Kind von 68ern wurde diese Vergangenheit (Krieg und Holocaust) nicht verschwiegen, oder? Wann und wie wurde dieser Kapitel der deutschen Geschichte Ihnen beigebracht?

Nein, die Vergangenheit wurde nicht verschwiegen. Da gab es meinen Großvater mütterlicherseits, der davon erzählte, wie er, der Bergarbeiter, die russischen Kriegsgefangene auf der Kohlenzeche mit Butterbrot versorgt hatte, damit sie nicht an Hunger und Entkräftung sterben – das war bei Todesstrafe verboten. Oder wie er einem SS-Mann auf dem Werksgelände die Peitsche aus der Hand gerissen hatte, als er auf die Kriegsgefangenen einschlug. Das wäre meinem Großvater beinahe teuer zu stehen gekommen. Man darf auch nicht vergessen, daß der Krieg bei meiner Geburt erst fünfzehn Jahre zurücklag, die Bombenschäden waren noch überall zu besichtigen. Oft mussten wir Kinder für einige Stunden im Haus bleiben, weil man im Wald oder auf den Plätzen, wo wir spielten, eine Bombe gefunden hatte, die erst entschärft werden musste. Es gab auch immer wieder Berichte über Kinder, die von Irrläufern aus dem Krieg beim Spielen zerfetzt wurden. Schließlich gab eine Frau namens Beate Klarsfeld, die dem deutschen Bundeskanzler Kiesinger öffentlich eine Ohrfeige gab, weil er früher im Propagandaministerium von Goebbels gearbeitet hatte. Das Kind bekam dies alles mit, und weil ich Eltern hatte, die die Vergangenheit nicht verschwiegen, wurde zu Hause immer wieder darüber geredet.

Als Deutscher haben Sie schon einmal die Last dieser besonderen Vergangenheit gespürt?

Bei einem Urlaub in Dänemark, 1969, ich war acht Jahre, riefen die dänischen Kinder meinem Bruder und mir hinterher: „Tyske Swindehunde“, deutsche Schweinehunde. Meine Eltern klärten uns schnell darüber auf, daß diese Beleidigung nicht uns persönlich galt, sondern der Tatsache, daß wir Deutsche waren. Ich war nicht etwa in meinem Nationalstolz beleidigt, sondern mir tat es, umgekehrt, weh, daß ich den dänischen Kindern nicht erklären konnte, daß ich gerade nicht darauf stolz war, ein Deutscher zu sein!

Haben Sie jüdische Bekannte? Kann Ihre Generation eine lockere Beziehung mit ihnen führen oder gibt es Schwierigkeiten?

Ja, ich habe jüdische Bekannte. Eine angeheiratete Verwandte, meine Tante Eva-Marie war das, was die Nazis als halbjüdisch bezeichnet hatten. Sie hatte sie in jener Zeit verstecken müssen. Trude Simonsohn, eine tschechische Jüdin deutscher Sprache, war in Auschwitz gewesen, und bei Besuchen in Frankfurt bei Freunden trafen wir sie gelegentlich. Sie war – und ist – ein lebenslustiger Mensch, der viel Mutterwitz besitzt, wir Kinder mochten sie äußerst gern. Schwierig waren – und sind – diese Beziehungen nicht, weil die jeweiligen jüdischen Freunde ja wußten und wissen, was meine Eltern oder ich dachten und denken. Sensibel sind die Beziehungen gleichwohl, denn es schwingt etwas mit, was uns alle auf verschiedene Weise belastet – bis in unsere Träume hinein.

Man spricht dauernd von Vergangenheitsbewältigung. Denken Sie, dass Ihre Generation eigentlich in der Lage ist, die deutsche Vergangenheit abzustreifen?

Meine Generation ist dazu nicht in der Lage, und das ist auch besser so. Das Bewußtsein der Vergangenheit scheint mir geradezu eine Voraussetzung für eine zivilisatorische Reife zu sein, die sich darüber im Klaren ist, wie schnell eine kulturell hochentwickelte Gesellschaft in die Barbarei zurückfallen kann. Gegen den Nationalismus haben wir Antikörper entwickelt, gegen die autoritäre Gesellschaft, die Deutschland nicht nur bis 1945, sondern bis 1968 prägte, ebenfalls. Unter Vergangenheitsbewältigung verstehe ich nicht die bewußtlose Befreiung von der Vergangenheit, sondern ihre bewußte Durcharbeitung. Auch das kann innerlich freier machen, aber auf eine Weise, in der das Vergangene als Erinnerung bewahrt bleibt.

Für kommende Generationen wird diese Vergangenheit sicher unfassbarer werden. Trotzdem hat mich meine Tochter (aus erster Ehe), die 9 Jahre alt ist, vor einiger Zeit aus eigenem Antrieb nach Hitler und den Nazis befragt. Ich erzählte ihr davon, wie ich als Kind mit dieser Geschichte konfrontiert wurde – und sie hörte neugierig zu.

Was wird Ihr nächstes Projekt sein?

Ich schreibe an einem neuen Romanprojekt, das eine hundertjährige Biografie in drei Bänden erzählen wird, von 1904 bis 2004. Sie beginnt in Hinterpommern an der Ostsee (im heutigen Polen) und wird zu einer europäischen Geschichte, die maßgeblich im Rumänien der Zwischenkriegszeit spielen wird, eine halb realistische, halb magische Geschichte von verbotener Liebe, Fremdheitserfahrungen und der Sehnsucht nach einer anderen Zeit. Übrigens wird sie mit dem Unfall der Großeltern des Erzählers beginnen: Im August 1968.

Anexo 6

Jan Koneffke

Via correio electrónico, 01.06.2006

[Zur Biographie der Eltern]

Was meine Eltern angeht [...] Zum Teil tauchen beide in den Zwischenkapiteln zu "Paul Schatz im Uhrenkasten" auf, vor allem in dem mit "1968" betitelten Zwischenkapitel. Mein Vater war in Wirklichkeit Erziehungswissenschaftler (Pädagoge) und sympathisierte mit der Studentenrevolte 1968. Meine Eltern lernten sich bei den "Roten Falken" in den 50er Jahren kennen, einer Jugendorganisation der SPD (Sozialdemokraten). Sie waren – und sind bis heute politisch links eingestellt – und mein Vater wurde durch die Studentenrevolte 1968 zum Marxisten, war aber nie Kommunist (den Kommunismus in der Sowjetunion und der DDR lehnte er ab, ebenso den Einmarsch der Russen in Prag im August 1968). Vor allem die politischen Diskussionen im Elternhaus in den späten 60er Jahren haben meine Kindheit geprägt.

Mein Vater ist nicht identisch mit dem Vater in "Eine Liebe am Tiber" – die Mutter – und Vaterfigur dort habe ich einer anderen wahren Familiengeschichte entlehnt, die mit meiner Familiengeschichte nicht unmittelbar zusammenhängt.

Meine Eltern leben noch. Sie trennten sich in den 70er Jahren, als ich zwischen 15-16 Jahren alt war. Später fanden sie jeweils neue Partner. [...]

Alles Gute wünscht Ihnen

Jan Koneffke

Und grüßen Sie Ihr schönes Land von mir!!

Anexo 7

Jan Koneffke

Via correo electrónico, 29.01.2005

Liebe Anabela Simões

Hier ist es heute auch sonnig – aber bitterkalt. Wie gerne würde ich jetzt in einem Lissabonner Cafe sitzen!

Ihre Fragen habe ich beantwortet und kann nur hoffen, daß Sie mit den Antworten etwas anfangen können. Und Ihre Bitte um eine Dokumentation der „Liebe am Tiber“-Rezensionen werde ich an den Verlag weitergeben.

Es grüßt Sie herzlich aus den Schneeverwehungen Wiens

Jan Koneffke

Normalerweise würde man erwarten, dass nur Überlebende oder Kinder der Überlebende literarische Texte über den Holocaust schreiben. Aber sie gehören zu einer Gruppe jüngerer Autoren, die dem widersprechen. Warum spielt dieses Thema eine so wichtige Rolle in Ihren Werken?

In Deutschland spricht man nicht grundlos von der jüngeren deutschen Geschichte als „unvergangerer Vergangenheit“, einer Zeit also, die noch das Leben der nachfolgenden Generationen beeinflusst und mit ihren Schrecken verfolgt. Das ist der gesellschaftliche Kontext, der jüngere Autoren dazu veranlaßt, sich in ihren Büchern zu fragen, was vor ihrer Geburt geschah. Es gibt außerdem persönliche Umstände, die zu bestimmten Geschichten zwingen: „Paul Schatz“ war eigentlich eine „Paula“ – eine angeheiratete Tante meiner Familie. Mit ihrer Geschichte der Kindheit im Berliner Scheunenviertel, dem antisemitischen Großvater, den sie liebte und verehrte, dem Versteck in Quedlinburg, bin ich aufgewachsen (Pauls Neffe im Roman trägt also eine Reihe autobiographischer Züge). Ich habe im „Paul Schatz“ die Geschichte meiner Tante erzählt (als Geschichte eines Onkels!), die mich seit meiner Kindheit beschäftigte. Und das ist das springende Punkt des Romans: Die kindliche Solidarität zwischen dem Kind gebliebenen Onkel Paul und seinem Neffen, die kindliche Solidarität im Erstaunen, im Erschrecken vor einer inhumanen Welt, aber auch die kindliche Solidarität im Traum und im Wunsch einer besseren Welt! Kurz: „Paul Schatz“ erzählt von der Solidarität der Generationen, von der Erinnerungsarbeit, von der Tradierung vergangener Ereignisse.

In „Eine Lieber am Tiber“ geht es ja weniger um eine Überlebens- oder Holocaustgeschichte, sondern um eine Geschichte der Verdrängung, und wie sich diese Verdrängung rächt. In der „Liebe am Tiber“ [...] haben mich vor allem die Umbrüche interessiert: Die historischen Umbrüche (Nachkriegszeit und 68) aber auch die Umbrüche, die ein Landes- und Kulturwechsel mit sich bringt. Die Eltern Wieland kommen eigentlich gar nicht in Rom an: Der Vater kann seine Vorurteile nicht abstreifen und vergräbt sich in einer toten Zeit, der Antike; die Mutter wird zwar affiziert von der neuen Umgebung, der Studentenrevolte, etc., aber letztlich läßt sie sich auf keine ernsthafte Liebesgeschichte mit Luca oder Frangipane ein, und bleibt am Ende in den

Fängen eines deutschen Manipulateurs hängen. Erst die darauffolgende Generation könnte vielleicht die deutsche Vergangenheit abstreifen: In einer Liebesgeschichte zwischen Sebastian und Lili. Zumindest deutet das Romanende diese Möglichkeit an.

Welche Autoren inspirieren oder beeinflussen Sie in Ihrem Schreiben?

Schwer zu beantwortende Frage: Es gibt keinen Autor, dessen Einfluß mich stilistisch "lenkt". Es gibt viele Autoren, deren Bücher ich verehere. Dazu gehört die literarische Moderne: Kafka, Robert Musil, Italo Svevo, Virginia Woolf, Joseph Roth... Die literarische Moderne muß jeder Autor heute kennen, denke ich, um die avancierten literarischen Möglichkeiten kennenzulernen. Sicher gibt es in meinem Werk auch eine starke Verbindung zur romantischen Literatur – zu phantastischen Elementen, Elementen des Traums usw. Aus diesem Zusammenspiel von Romantik, Moderne und heutigen Techniken, die zum Teil der Filmsprache entliehen sind (Schnitt, Collage, aber auch starke Bildhaftigkeit) beziehe ich meinen literarischen Anspruch.

Was für eine Bedeutung hat die Religion für Sie?

Die Religion spielt eine geringe Rolle in meinen Arbeiten – eine wesentlich größere die Metaphysik. Wie Sie aus "Paul Schatz im Uhrenkasten" ersehen können (Erster Teil, Kapitel 37), wird die religiöse Tradition utopisch aufgelöst in der kindlichen Phantasie einer Versöhnung zwischen den feindlichen monotheistischen Religionen, dem Juden- und Christentum. Das widerspricht natürlich dem Anspruch jeder monotheistischen Religion (auch des Islam), sie allein vertrete Gott auf Erden!

Auch in "Eine Liebe am Tiber" spielt die Religion nur von dem Hintergrund der katholischen Kirche eine Rolle, also als Religionsverwaltung.

Metaphysik hingegen erhalten beide Bücher: Im "Paul Schatz" gibt es die verborgene Metaphysik einer besseren Welt, einer anderen Geschichte, und nicht zuletzt, eine Metaphysik der Liebe. Die metaphysischen Spuren in "Eine Liebe am Tiber" sind schwerer zu erkennen: Der Roman ist in sich realistischer. Aber es gibt Abdeutung einer Metaphysik des Todes (S.57/58), und vor allem eine Metaphysik der Erinnerung als Aufhebung der Zeit (siehe Ende des Buches: "Und trotzdem war Lilis Erinnerung ein Trost").